H. eccl.
533
dm

H. Eccl. 533 dm
Jacobi

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS.

J. lat. 1562

Die

Lehre des Pelagius.

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte

von

J. L. Jacobi,
Lic. theol.

Leipzig.
Friedrich Fleischer.
1842.

362 B.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

§. 1. Kritik. Aufgabe.

Die Pelagianische Streitigkeit gehört zu denjenigen, welche die tiefsten und heftigsten Bewegungen in der Kirche hervorgebracht haben, und ist daher Gegenstand zahlreicher und umfassender Darstellungen geworden. Vielen unter ihnen, namentlich den älteren katholischen und protestantischen, gebührt das Lob, den überaus reichen Stoff nicht nur mit großem Fleiße zusammengestellt, sondern auch in scharfsinnigen und gründlichen Untersuchungen die Beschaffenheit der Quellen, den geschichtlichen Verlauf des Streites, und die einzelnen Dogmen, um welche er sich drehte, erörtert zu haben. Aber zwei Mängel finden sich fast in sämmtlichen Bearbeitungen. Erstens vermißt man in der Darstellung der verschiedenen Lehren ihre genetische Ableitung aus den eigenthümlichen Charakteren und Verhältnissen der Urheber; denn anstatt auf den Grund der Ansichten zurückzugehen und von hier aus ihren organischen Zusammenhang zu verfolgen, ist alle Sorgfalt auf Betrachtung der vereinzelten Konsequenzen verwandt. Wenn ferner die geschichtliche Bedeutung jener Männer richtig gewürdigt werden soll, so ist es von größter Wichtigkeit, namentlich für die Beurtheilung der Pelagianischen Stimmführer, das Verhältniß zu ermitteln, in welchem nach ihrem eignen Bewußtsein die als häretisch verurtheilten Lehren zur Lehre der Schrift und der

Kirche standen. Denn es ist eine auffallende Erscheinung, daß die Kirche die Ansicht der Pelagianer wiederholt verwarf, während sie selbst sich auf die Übereinstimmung mit der bestehenden Form der Rechtgläubigkeit beriefen und weit entfernt davon waren, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausscheiden zu wollen.

Und hier nun ist es, wo sich der andere mehr den Inhalt angehende Mangel der geschichtlichen Behandlung zeigt. Indem man die objektive Unvereinbarkeit der eigenthümlich pelagianischen Grundsätze mit der Schrift und den Prinzipien der kirchlichen Lehre festhielt, ohne sich unbefangen die Entwicklungsstufe des Pelagius und seiner Nachfolger zu vergegenwärtigen, deutete man ihr Anschließen an die Kirche als absichtlichen Betrug. So die Zeitgenossen, welche mit ihnen kämpften, und von denen sich am schwersten eine gerechte Würdigung erwarten läßt; ihnen folgten die katholischen und älteren protestantischen Geschichtschreiber. Andere berücksichtigten in einseitiger Auffassungsweise allein die Abweichungen von der Kirche, und waren, wenn sie unter dem Einflusse Semlers und seiner Zeit standen, geneigt, grade in ihnen das Christliche zu suchen, dagegen alle Schuld der Neuerung auf Augustin zu werfen. — Neander hat in seiner Kirchengeschichte den Weg zu einer richtigeren Behandlung und Beurtheilung gezeigt. Es scheint nicht unangemessen, die Darstellung des Pelagianismus über die dort angegebenen Grundzüge hinauszuführen. Die Lehre des Pelagius insbesondere bietet geringere Schwierigkeiten für die Untersuchung dar, als die des Cölestius und Julianus, weil der zu bearbeitende Stoff nicht so dürftig, als bei jenem, und leichter zu bewältigen ist, als bei diesem; außerdem ist es von Interesse, grade in dem Stifter der Häresie das Durchkreuzen entgegengesetzter Richtungen zu beobachten. Daher beschränkt sich die vorliegende Abhandlung auf Pe-

lagius. Die Aufgabe, deren Lösung sie anstrebt, ist, seine Lehre genetisch zu entwickeln und dabei nachzuweisen, wie weit die Folgerungen aus seinen der Schrift und Kirche wesentlich widersprechenden Grundsätzen ihm selbst zum Bewußtsein gekommen seien.

§. 2. Quellen.

Die Mittel zur Kenntniß des Pelagius entnehmen wir theils den Werken des Augustinus und der übrigen Gegner, welche uns Fragmente seiner Schriften und Aussprüche wörtlich oder andeutungsweise aufbewahrt haben, theils dem Glaubensbekenntniß, dem Brief an die Demetrias und den Kommentaren zu den Paulinischen Briefen, welches alles ihm gegenwärtig nicht mehr abgesprochen wird. Fließen gleich diese Quellen nicht sehr reichlich, so sind sie doch für unseren Zweck von günstiger Beschaffenheit. Denn aus dem Glaubensbekenntniß zeigt sich, was dem Verfasser die Lehre der Kirche galt. Der Brief dagegen gestattet einen tieferen Blick in seine eigenthümliche Sinnesweise, weil er sich darin freier von der Rücksicht auf die Bestimmungen der Schrift und der Kirche ausspricht. Beide Dokumente, sich gegenseitig ergänzend, ordnen sich von selbst unter den Gesichtspunkt, welchen wir als den leitenden aufgestellt haben, und bilden zugleich die Grundlage für die Benutzung der Kommentare. Da nämlich diese durch die Fürsorge des Cassiodorus in kirchlichem Sinne überarbeitet sind, so dürfen für unzweifelhaft dem Pelagius angehörig allein diejenigen Aussprüche gelten, welche mit der Kirchenlehre streiten. Was mit ihr übereinstimmt, kann als authentische Quelle nur dann benutzt werden, wenn es seine Andeutungen auch in den echten Denkmälern findet. Indessen ist des Häretischen darin noch immer genug. Die Verbesserer scheinen kein geübtes Auge für Entdeckung der Irrlehren gehabt zu haben;

Kirche standen. Denn es ist eine auffallende Erscheinung, daß die Kirche die Ansicht der Pelagianer wiederholt verwarf, während sie selbst sich auf die Übereinstimmung mit der bestehenden Form der Rechtgläubigkeit beriefen und weit entfernt davon waren, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausscheiden zu wollen.

Und hier nun ist es, wo sich der andere mehr den Inhalt angehende Mangel der geschichtlichen Behandlung zeigt. Indem man die objektive Unvereinbarkeit der eigenthümlich pelagianischen Grundsätze mit der Schrift und den Prinzipien der kirchlichen Lehre festhielt, ohne sich unbefangen die Entwicklungsstufe des Pelagius und seiner Nachfolger zu vergegenwärtigen, deutete man ihr Anschließen an die Kirche als absichtlichen Betrug. So die Zeitgenossen, welche mit ihnen kämpften, und von denen sich am schwersten eine gerechte Würdigung erwarten läßt; ihnen folgten die katholischen und älteren protestantischen Geschichtschreiber. Andere berücksichtigten in einseitiger Auffassungsweise allein die Abweichungen von der Kirche, und waren, wenn sie unter dem Einflusse Semlers und seiner Zeit standen, geneigt, grade in ihnen das Christliche zu suchen, dagegen alle Schuld der Neuerung auf Augustin zu werfen. — Neander hat in seiner Kirchengeschichte den Weg zu einer richtigeren Behandlung und Beurtheilung gezeigt. Es scheint nicht unangemessen, die Darstellung des Pelagianismus über die dort angegebenen Grundzüge hinauszuführen. Die Lehre des Pelagius insbesondere bietet geringere Schwierigkeiten für die Untersuchung dar, als die des Cölestius und Julianus, weil der zu bearbeitende Stoff nicht so dürftig, als bei jenem, und leichter zu bewältigen ist, als bei diesem; außerdem ist es von Interesse, grade in dem Stifter der Häresie das Durchkreuzen entgegengesetzter Richtungen zu beobachten. Daher beschränkt sich die vorliegende Abhandlung auf Pe-

lagius. Die Aufgabe, deren Lösung sie anstrebt, ist, seine Lehre genetisch zu entwickeln und dabei nachzuweisen, wie weit die Folgerungen aus seinen der Schrift und Kirche wesentlich widersprechenden Grundsätzen ihm selbst zum Bewußtsein gekommen seien.

§. 2. Quellen.

Die Mittel zur Kenntniß des Pelagius entnehmen wir theils den Werken des Augustinus und der übrigen Gegner, welche uns Fragmente seiner Schriften und Aussprüche wörtlich oder andeutungsweise aufbewahrt haben, theils dem Glaubensbekenntniß, dem Brief an die Demetrias und den Kommentaren zu den Paulinischen Briefen, welches alles ihm gegenwärtig nicht mehr abgesprochen wird. Fließen gleich diese Quellen nicht sehr reichlich, so sind sie doch für unseren Zweck von günstiger Beschaffenheit. Denn aus dem Glaubensbekenntniß zeigt sich, was dem Verfasser die Lehre der Kirche galt. Der Brief dagegen gestattet einen tieferen Blick in seine eigenthümliche Sinnesweise, weil er sich darin freier von der Rücksicht auf die Bestimmungen der Schrift und der Kirche ausspricht. Beide Dokumente, sich gegenseitig ergänzend, ordnen sich von selbst unter den Gesichtspunkt, welchen wir als den leitenden aufgestellt haben, und bilden zugleich die Grundlage für die Benutzung der Kommentare. Da nämlich diese durch die Fürsorge des Cassiodorus in kirchlichem Sinne überarbeitet sind, so dürfen für unzweifelhaft dem Pelagius angehörig allein diejenigen Aussprüche gelten, welche mit der Kirchenlehre streiten. Was mit ihr übereinstimmt, kann als authentische Quelle nur dann benutzt werden, wenn es seine Andeutungen auch in den echten Denkmälern findet. Indessen ist des Häretischen darin noch immer genug. Die Verbesserer scheinen kein geübtes Auge für Entdeckung der Irrlehren gehabt zu haben;

wenn es erlaubt ist, aus der Vergleichung der Erklärungen zum Römerbrief in ihrer jetzigen Gestalt mit den von Augustin und Marius Mercator aufbehaltenen Fragmenten einen Schluß zu ziehen, so besteht die hauptsächlichste Veränderung in Weglassung der verdächtigen Stellen, was freilich das Leichteste war.

§. 3. Charakter der Zeit.

Die geschichtlichen Begebenheiten, deren Zeuge Pelagius war, sind von großer Wichtigkeit, und manche von ihnen üben einen entscheidenden Einfluß auf die ganze Folgezeit aus. Sein Leben fällt in die welthistorische Epoche, wo das Römische Reich sich in zwei Hauptmassen gesondert hat, und die Germanischen Stämme, indem sie eine Provinz nach der andern in Besitz nehmen, die politische Schöpfung des Alterthums zerstören und den Boden für eine neue Entwicklung bereiten. Nicht viel weniger bewegt muß man sich den Zustand der Kirche vorstellen. Mag man die Verfassung, das christliche Leben oder die Lehre betrachten, überall treten Gestaltungen hervor, welche die Vielseitigkeit der religiösen Erregung beurkunden. Von den früheren Perioden unterscheidet sich diese Zeit im allgemeinen durch das Streben, bestimmtere äußere Formen für den inwohnenden Geist zu finden, sowohl in begrifflicher Fassung der Lehre, als in gesetzmäßig geregelten Institutionen. Wir erkennen im Zusammentreffen mit den politischen Ereignissen die göttliche Führung der Begebenheiten; denn es war nicht zufällig, daß die Kirche durch ihre innere und äußere Entwicklung bereits weit genug fortgeschritten war, ehe die deutschen Völker sich im Bereiche ihrer Wirksamkeit ansiedelten, um ihnen als eine überlegene Macht entgegentreten und gleichsam ihre Erziehung übernehmen zu können. Die geistliche Obermacht Roms erhob sich in demselben Grade, als die weltliche sich

ihrem Untergange zuneigte; sie ging aus folgerechter Durchbildung eines Alttestamentlichen Prinzipes, welches früh schon in die Kirche eingedrungen, aus einer Vermischung des Inneren und Äußerlichen, hervor. Grade diese Beschaffenheit machte sie geeignet, die rohen Völker durch sinnliche Eindrücke an sich zu fesseln und für eine geistigere Auffassung des Christenthums vorzubereiten. Aber freilich liegt darin schon angedeutet, daß der Zustand der Kirche keinesweges allenthalben ihrem Wesen entsprach. Die Einwirkung solcher Geistesrichtungen, welche dem Judenthum und Heidenthum eigenthümlich waren, auf alles, was sich aus dem Leben der Kirche hervorbildete, die Übergriffe des Staates in ihre Gebiete, endlich die weltlichen Leidenschaften und Interessen, die sich vieler bemächtigt hatten, das war die dreifache Knechtschaft, in welche sich die Kirche begeben, das die Hauptursachen ihrer weitverbreiteten Entartung. Wie hatten sich die Sitten seit der Zeit Tertullians geändert! Konnten damals die Heiden den Christen nur geheime und angedichtete Laster vorwerfen, so mußte Augustin jetzt sich darauf berufen, daß die Tugend der Christen mehr im Verborgenem wirksam, das Schlechte leichter bemerkbar sei. Pelagius sagt bei Aufzählung der Sünden, die Paulus an den Korinthern im 2. Brief XII, 20 rügt, und welche sich vorzüglich auf Unverträglichkeit im gemeinsamen Leben beziehen: „Was würde er thun, wenn er jetzt käme, wo im Vergleich mit andern Verbrechen jene nicht einmal für Sünden gerechnet werden!“ Die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien, auf dem Irrthume beruhend, daß man ein der äußeren Theokratie angehöriges Verhältniß der Priester zur Gemeinde als wesentlich festhielt, beeinträchtigte die Würde der christlichen Gemeinde, begründete und beförderte eine Menge nachtheiliger Irrthümer und Mißbräuche. Die Sitten des bevorzugten Standes litten zunächst selbst darunter. Denn

schon vor der Erhebung der christlichen Religion zur Staatsreligion, und noch mehr nach derselben, als der Einfluß der Geistlichen und die Reichthümer der Kirche wuchsen, suchten dieser äußerlichen Vortheile wegen unwürdige Menschen sich einzudrängen, nicht selten durch die Mitwirkung des lasterhaften Kaiserhofes unterstützt. Da gab es Bischöfe, welche in glänzenden Gastmählern mit den weltlichen Großen wetteiferten, und genaue Kenner der ausgesuchtesten Leckerbissen waren; Kleriker, welche anstatt ihr Vermögen zum Besten der Armen zu verwenden, durch kaufmännische Geschäfte ihre Reichthümer vermehrten; oder sich den Schein der Wohlthätigkeit gaben, damit ihnen desto mehr Spenden zuflössen; der Staat verbot den Geistlichen und Mönchen durch Gesetze die Annahme von Erbschaften, man umging sie; es fehlte sogar nicht an Beispielen der niedrigsten Erbschleicherei. Wie durch die Herstellung eines judaisirenden Priesterthumes die christliche Freiheit der Gemeinde gefährdet ward, so übten die Bischöfe, welche für die unmittelbaren Träger des Geistes Christi galten, oft eine drückende Herrschaft über den untergeordneten Klerus aus. Manche vergaßen bis zu dem Grade das brüderliche Verhältniß zu ihren Presbyteren, daß sie ihnen nicht erlaubten, in ihrer Gegenwart zu sprechen. Welche Sorge für die geistigen und leiblichen Bedürfnisse der Gemeinden ließ sich von solchen Führern erwarten! Man baute prächtige Kirchen, aber nur zu oft zeugten die Predigten, welche man in ihnen hörte, von der Erfahrungslosigkeit, Unwissenheit und Eitelkeit der Redner. Der geistliche Stand theilte alle Laster weltlich gesinnter Laien, und weil doch ein Beispiel christlichen Lebens grade von ihm verlangt ward, fügten viele zu den übrigen Fehlern noch die Heuchelei hinzu.

Wo nun der Glaube nicht mehr eine Hingabe des Gemüthes an den Erlöser und eine Aufnahme seiner Lebenskraft, sondern ein todtes Wissen der Formen war, da geschah

es leicht in dieser Zeit, welche noch äußerst schwankend und ungewiß in Abgrenzung des Innern und Äußern, des Subjektiven und Objektiven war, daß man die heiligende Kraft der Sakramente nicht durch den Glauben vermittelt, sondern durch bloße Aufnahme des äußeren Zeichens wirksam dachte. So entstand die Vorstellung von der magisch reinigenden Macht der Taufe, ein Aberglaube, welcher die sittliche Schlaffheit bestärkte. Es schien vielen eine bequeme Art, die göttliche Gerechtigkeit und ihre eignen Lüste zu befriedigen, wenn sie ein weltlich geführtes Leben mit der Taufe schlössen; andere nahmen es ernster mit der Sünde und schoben die Taufe aus dem Grunde bis zum Sterbebette auf, damit sie nicht nach der Hinwegnahme der Sünden sich durch neue befleckten. Augustin bekämpft eine Ansicht, welche den direkten Gegensatz zu dem donatistischen Prinzipe bildet. Während nach diesem die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren gleichen Umfangs sein und keiner den Namen eines Christen führen sollte, welcher ihn nicht durch seine Gesinnung in Wahrheit verdiente, wollten jene, daß von der Taufe und äußeren kirchlichen Gemeinschaft Niemand zurückgewiesen würde, selbst die nicht, welche unzweideutig eine unbußfertige Gesinnung an den Tag legten. Danach solle der Unterricht folgen; und wenn er nicht mehr folgen könne, so schlossen sie, und wußten nicht wenige Beweise aus der Schrift für sich zurecht zu legen, dann sei doch der Sünder wenigstens vor der Verdammniß gesichert, und dürfe, wenn er im Läuterungsfeuer sein irdisches Leben gebüßt, zur Seligkeit eingehen. Ein Beweis zugleich, wie die Lehre vom Fegfeuer freche Unsittlichkeit begünstigte.

Die einseitige Lehre Augustins von der unbedingten Gnadenwahl war geeignet, gewissenhafte Menschen zu ängstigen, und trägen zur Beschönigung ihres unchristlichen Wandels zu dienen. Gegen solche schüttet Pelagius seinen ganzen

Unwillen aus:*) „Sie sagen mit eben soviel Gottlosigkeit, als Unwissenheit, wenn es sich um die Beschaffenheit des Menschen handelt, gleichsam das Werk des Herrn tadelnd, der Mensch hätte so gemacht werden müssen, daß er überhaupt nicht sündigen könnte. Das Geschöpf sagt also zu seinem Bildner: Warum hast Du mich so gemacht? Und während diese nichtswürdigen Menschen unterlassen, die ihnen zugetheilte Beschaffenheit wohl anzuwenden, möchten sie lieber anders eingerichtet sein, so daß die, welche ihr Leben nicht bessern wollen, die Natur verbessern zu wollen scheinen.“ —

Es lag in den Umständen, daß damals das Mönchthum einen lebhaften Aufschwung erhielt. So oft der Zustand der menschlichen Gesellschaft einen üppigen und verkünstelten Charakter angenommen, tritt eine Sehnsucht nach einer einfacheren Gestalt des Lebens ein, und diese glaubte man zu jener Zeit und im ganzen Mittelalter im Mönchthum zu befriedigen. Wie es aus der kontemplativen und ascetischen Geistesrichtung hervorgegangen, welche dem Orient vorzugsweise zukommt, so lockte es auch in der Form, zu welcher es durch das Christenthum umgeprägt wurde, die beschaulichen Gemüther an, die dem umgebenden weltlichen Treiben mehr als andere abgeneigt waren. Manche kamen wohl erst zu diesem Entschluß, nachdem sie die Genüsse des Lebens erschöpft, und nun das Gefühl der inneren Leerheit

*) Ep. ad Demetr. 3. Plerique impie non minus quam imperite, quum super statu hominis quaeritur, (vereor dicere), quasi reprehendentes opus Domini, talem illum ajunt debuisse fieri, qui omnino facere non posset malum. Dicit itaque figmentum ei qui se finxit: quid me fecisti sic? Et improbissimi hominum, dum dissimulant id ipsum bene administrare quod facti sunt, aliter se factos esse malunt, et qui vitam suam emendare nolunt, videantur emendare velle naturam.

und der Nichtigkeit des Irdischen sich stärker regte. Ohne Zweifel wurde durch die Einfälle der barbarischen Nationen, wobei alle Sicherheit des Besitzes aufhörte, jenes Bewußtsein gesteigert. Aber vor allem erwarb dem Mönchthum doch der Ruf besondrer Gottgefälligkeit und christlicher Vollkommenheit Freunde. Mochte man bisher seine Pflicht gethan zu haben und nun höheres zu erreichen glauben, sei es aus Eitelkeit, aus Lohnsucht oder aus einem religiösen Drange, oder mochte das Gewissen mahnen, diesen Weg der Selbstverleugnung als Buße für frühere Sünden zu erwählen, immer schien die noch übrige Zeit nicht besser angewandt werden zu können, als in einem Leben, wie man es den Engeln zuschrieb.

In der That vermochte die anhaltende Richtung der Seele auf Gott, verbunden mit ernstlichem Kampfe gegen die Begierden, wenn eine thätige Liebe das Herz erfüllte und strenge Abgeschlossenheit gegen andere Menschen verhinderte, eine seltene Höhe und Einfalt des christlichen Lebens zu erzeugen; es sind uns nicht wenige Beispiele solch trefflicher, selbst frei gesinnter Männer und ihrer ausgebreiteten, erfolgreichen Wirksamkeit aufbewahrt. Jedoch sieht auch jeder leicht, wie gefährliche Klippen bei dieser Lebensweise den christlichen Tugenden, namentlich der Demuth drohten, wenn man durch sie höhere Heiligkeit und Anspruch auf höhere Belohnung zu erlangen meinte, als die welche sich mit Erfüllung der praecepta begnügten. Es ward übersehen, daß der Glaube, die Gesinnung, welche durch das Bewußtsein der Erlösung geheiligt war, allein den Werth jeder That bestimme und unter allen Verhältnissen dieselbe sein könne; daher beurtheilte man nicht nach ihr, sondern nach der äußerlichen Gestalt die Handlungen. Die Erstarrung der mehr und mehr äußerlich werdenden Moral, welche sich auch in anderen Erscheinungen, z. B. der Weise, wie man Todsünden

und Erlaßsünden unterschied, zu erkennen gab, hängt zusammen mit der Tendenz des Zeitalters, überall sich feste Formen zu schaffen, bei sinkendem Glaubensleben und Unfähigkeit, die Einheit in den mannigfaltigen Richtungen des christlichen Geistes zu schauen. So war das Resultat dieser Bestrebungen nicht christliche Vollkommenheit, sondern Werkheiligkeit. Bei solchen Menschen, die aus unsittlichen Beweggründen das ascetische Leben erwählten, blieben die früheren Laster gewöhnlich herrschend, oder wurden nur mit andern vertauscht. Lehre und Wandel der Mönche stimmte häufig sehr wenig überein. Die Scheidung der Gebote und Rathschläge ward von manchen so gedreht, daß, weil die Erfüllung der letzteren höher zu achten, man es mit der Treue in jenen nicht so genau zu nehmen brauche; sie wollten z. B., wie Pelagius *) sagt, ein keusches Leben nicht mit Gerechtigkeit, sondern statt der Gerechtigkeit darbringen; meinten, es werde sich das Mehr des erfüllten Conciliums mit dem Weniger auf der Seite der praecepta ausgleichen, und sie als Lohn Straflosigkeit oder wohl gar im ewigen Leben besondere Vorzüge vor andern davon tragen.

Aber auch bei denen, wo gewissenhafte Beobachtung der Gebote wie der Rathschläge angestrebt und die Herrschaft über die Begierden erkämpft ward, rächte sich die Gewalt, welche sie der Natur angethan, oft genug durch Unterdrükkung und Verzerrung der edelsten Gefühle, was selbst an dem Ideal sichtbar ist, das Hieronymus in dem Briefe an die Eustochium vorzeichnet. Wie verderblich die Überschätzung des ascetischen Lebens auf manche wirken konnte, welche durch ihren Beruf daran gehindert wurden, zeigen die Äußerungen: „sie, durch weltliche Beschäftigungen gebunden, dürfen manche Sünden begehen, die dem Stande der Voll-

---

*) Ep. ad Dem. 12.

kommnen nicht gestattet seien.“ Dagegen bemerkt Pelagius treffend, es haben alle denselben Geist empfangen, welche durch die Taufe gemeinsam den Einen Leib Christi bilden, und seien zu Einer Hoffnung in Gott berufen.*) Er ist sich nicht bewußt, daß er mit diesen Worten das Prinzip der Mönchsmoral überhaupt umstößt.

Wenn wir bisher mehr die Schattenseite des Zeitalters hervorhoben, in welchem Pelagius lebte, so geschah dies, weil sie vorzüglich die Züge enthält, aus denen seine Lehre und Geschichte verständlich wird, ohne damit das mannigfache Große und wahrhaft Christliche, welches in dieser Periode gewirkt ist, in Abrede zu stellen. Sie ragt vor vielen durch die Zahl der ausgezeichnetsten, eigenthümlichsten Männer in allen Theilen der Kirche hervor, in welchen praktisch christliches und wissenschaftliches Interesse sich lebendig durchdrangen, und von wo aus daher eine kräftige Anregung der christlichen Gesinnung und Bildung in weiten Kreisen sich verbreitete. Selbst die Lehrstreitigkeiten, wenngleich eine Menge unreiner Motive bestimmend mitwirkten, und ungeachtet sie neue Leidenschaften entflammten, die Gemüther erbitterten, Einseitigkeit der Ansichten und Verhärtung in äußerlichen Formeln beförderten, setzen doch einen tiefen Grund christlichen Lebens voraus. Es ist eins der merkwürdigsten und bedeutsamsten Schauspiele, welche die Geschichte bietet, wie der Kampf der Gegensätze die gesammte gebildete Welt damaliger Zeit ergreift, und aus dem Zwiespalt heraus sich in immer größerer Entschiedenheit die Einheit der katholischen Lehre hervorbildet. Die großen und allgemeinen Gegensätze gegen die vorchristlichen Religionen waren zwar bereits mehr zurückgetreten, und der Streit bewegte sich um einzelne christliche Dogmen, aber doch erzeugte

*) Comentar. Eph. IV, 4.

die Apologetik gegen das Heidenthum noch eine der wichtigsten Schriften, Augustins Werk De civitate Dei. Noch dauerten gnostische Sekten fort und die Manichäer vorzüglich scheinen viel Mühe darauf verwandt zu haben, um das Abendland mit ihren Häresien zu befruchten. Bis zu Augustin hin ist in der kirchlichen Lehrentwicklung die Orientalische Kirche die Führerinn, und in ihr seit Beginn des dritten Jahrhunderts Origenes der tonangebende Lehrer. Anfänglich beherrschte sein mächtiger Geist zu sehr die Theologie, als daß zum Bewußtsein gekommen wäre, wie auch sein System einer Sichtung bedürfe. Daher blieb er, einzelne unbedeutende Angriffe abgerechnet, in Verehrung, während man in Arius die einseitige Fortbildung des Subordinatianismus bekämpfte, weil sie das christliche Bewußtsein verletzte. Die beiden Richtungen, welche Origenes vereinigte, die begriffliche, kritische Verstandesthätigkeit, und die intuitive Mystik, fanden unter seinen Nachfolgern gesondert ihre Vertretung, jene in der Antiochenischen, diese in der Alexandrinischen Schule; und was in dem vielseitigen Geiste des Stifters neben einander bestehen konnte, das trat nunmehr in Gegensatz und Kampf, bereits in den theologischen, noch entwickelter in den christologischen Streitigkeiten. Die Vorzeichen der letzteren lassen sich schon zu der Zeit erkennen, da die pelagianischen ausbrachen. Einige Jahre früher war Origenes selbst als Häretiker verurtheilt, doch nicht grade derjenigen Ansichten halber, welche mit in die pelagianischen Streitigkeiten verflochten wurden, sondern mehr wegen seiner Lehren von der Dreieinigkeit, Präexistenz der Seelen und allgemeinen Wiederbringung. Es war eine Grundrichtung, wie in der ganzen Orientalischen Kirche so in ihm, der menschlichen Freiheit eine möglichst große Bedeutung zu geben, die der Tendenz Augustins schnurgrade entgegenlief, aber damals scheint die Aufmerksamkeit desselben

noch nicht durch diesen Gegensatz erregt worden zu sein. Vom fernsten Westen her, von einer Grenze des kirchlichen Gebietes, die von allem Streite unberührt schien, und doch angeregt durch den Geist des Orientes, mußte der Mann kommen, welcher Veranlassung ward, daß die Hauptttendenzen beider Kirchen sich gegen einander ins Gleichgewicht zu setzen suchten, die welche mit Freiheit das Göttliche ergreifen wollte, und die welche das Menschliche in völlige Abhängigkeit von der göttlichen Einwirkung setzte.

§. 4. Pelagius.

Pelagius stammte aus Britannien, dessen Kirche mittelbar oder unmittelbar aus dem Orient ihre Gründung ableitete. Sei es nun, daß sie ihrer eignen Entwicklung überlassen, oder was viel wahrscheinlicher ist, in einer so lebhaften Verbindung mit der Mutterkirche blieb, als die große Trennung der Länder es erlaubte; sie bewahrte jedenfalls ein Bewußtsein ihres Ursprunges, welches noch lange nachher dem Römischen Einflusse Widerstand leistete. Man ist daher berechtigt, auch auf Pelagius Bildungsgang die Einwirkung griechischer Theologie anzunehmen. Seiner Geistesart nach hätte er sich mehr der Antiochenischen als Alexandrinischen Richtung zuneigen müssen, aber an einzelnen Lehrbestimmungen möchten sich weder für die eine noch für die andere sichere Spuren nachweisen lassen. Er hatte nicht den Trieb, die dogmatischen Aussprüche der Kirche aus dem Zusammenhange eines religionsphilosophischen Systemes zu verstehen, sondern begnügte sich mit der einfachen biblischen und symbolischen Aneinanderfügung. Nur das große Gewicht, welches die Orientalen insgesammt auf die Behauptung der Willensfreiheit legten, traf mit seinen innersten Interessen zusammen. Er war der griechischen Sprache mächtig, las darin das neue Testament, und ohne Zweifel

auch Schriften der Kirchenlehrer. Daß eine gewisse Verwandtschaft der Denkweise Statt fand, erhellt nicht nur aus der günstigen Aufnahme, die ihm in Palästina wurde, sondern schon vor Ausbruch des Streites waren seine Anhänger mit Männern griechischer Bildung in Verbindung getreten, wie Cölestius mit dem Rufinus. (Vgl. die Verhandlungen des Concil. Carthag. a. 412.)

Die Grundzüge in dem Charakter des Pelagius sind ein Wille, abgewandt von dem Gemüthsleben, und ein Verstand, unfähig für Spekulation. So war denn in ihm eine Moral möglich, der die religiöse Grundlage, und ein nüchternes Erkennen, dem die Anschauung der Einheit fehlt. Vom Orient entlieh er seine Bildung; das vorherrschend Praktische in seiner Seele war eine Mitgift des abendländischen Geistes, nur daß er im einen wie im andern der Tiefe entbehrte, welche den Grund der Dinge zu erkennen und aus dem Grunde des Herzens zu wirken trachtet; das Äußerliche, das Empirische ist es, was sein Interesse fesselt. Eine kalt verständige, praktische Natur — diesen unmittelbaren Eindruck empfängt man fast überall von seiner Berührung. Und hiezu kam nun als etwas Neues der Einfluß der Schrift und der kirchlichen Lehre hinzu, die er ohne Argwohn aufnahm, und neben ganz fremdartigen Elementen festhielt; sie hatten ihm in ihrer Vereinzelung alle gleiche Wahrheit, denn die Widersprüche blieben ihm verborgen.

Wenn es erlaubt ist, aus seiner späteren Beschaffenheit auf den Gang seiner Entwicklung zurückzuschließen, so war dieser nicht durch heftige Erschütterungen und Kämpfe bezeichnet, welche die Tiefen der Seele offenbaren und einen Reichthum christlicher Erfahrung mitzutheilen pflegen. Ruhig, wie im allgemeinen seine Haltung war, und allmälig vorschreitend, hatte er dem Ideale, was die Mönchsmoral vorhielt, nachgestrebt; da er von den Äußerungen solcher ge-

waltigen Leidenschaften, welche feurigen, begabten Naturen oft eigen sind, frei war, und dabei eine unleugbare Energie des Willens besaß, so lag ihm das Bewußtsein von der Macht des Bösen desto ferner, und daß es nicht genüge, einzelne Fehler zu verbessern, sondern die ganze Richtung der Seele zu ändern. Man möchte vermuthen, daß er von früh an seinen Studien und frommen Übungen gelebt habe. Seiner Enthaltsamkeit wegen, stand er bis zu seiner Verdächtigung als Irrlehrer im Rufe nicht gewöhnlicher Frömmigkeit.*) Die Selbstverleugnungen der Ascese waren ihm durch eifriges Streben endlich leichtere Aufgaben geworden, es fehlte ihm aber auch nicht an dem Selbstgefühl, er vermöge hierin etwas.

Diesen Pelagius nun denke man sich aus dem ohne Zweifel viel einfacheren Leben seines Vaterlandes, vielleicht gar aus stiller Zurückgezogenheit, in den an Genüssen und Lastern reichen Süden Europas, nach Rom, wo das Verderben in gesteigertem Maaße herrschte, versetzt. Welchen Eindruck mußte der oben geschilderte Zustand der Geistlichen und Laien auf ihn machen! Wenn er wahrnahm, wie viele die Schwäche der menschlichen Natur vorschützten, um ihren Lüsten nicht abzusagen, vielen dagegen ein äußerlich ascetisches Leben nach seinem Ausdruck nur zum umbraculum vitiorum diente, so ward der sonst dem Streite abgeneigte Mann im Innersten empört, und man merkt seinen Entgegnungen das Gereizte der Stimmung an. „Viele," sagt er, „streben nach dem Schatten der Demuth, wenige nach ihrer Wahrheit; denn es ist sehr leicht, ein ärmliches Kleid zu tragen, mit Unterwürfigkeit zu grüßen, Hände und Stirne zu küssen, mit zur Erde geneigtem Haupte und niedergeschlagenen Augen

*) Cf. die von Walch gesammelten Stellen in seiner Historie der Ketzereien IV. B. p. 542.

Demuth und Sanftmuth zu versprechen, mit langsamer leiser Stimme zu reden, oft zu seufzen und bei jedem Worte sich einen Sünder und Elenden zu nennen; und wenn man mit dem leichtesten Wörtchen beleidigt ist, sogleich die Stirn in Falten zu ziehen, den Kopf in die Höhe zu werfen und jenen zarten Laut des Mundes plötzlich in wüthendes Geschrei zu verwandeln." *) Absichtliche Heuchelei war dem Pelagius fremd; seinem ehrlichen Sinne und seinem Kraftgefühle widerstrebte jene scheinheilige Demuth nicht minder, als die Theorie von der menschlichen Hülfsbedürftigkeit und alleinigen Abhängigkeit vom Willen Gottes, wie Augustin vornehmlich sie entwickelt, und deren verzerrtes Abbild solche praktische Verirrungen waren. Es ist bezeichnend, daß er einem Römischen Bischofe, der sich des augustinischen kühnen Wortes bediente: Da quod jubes et jube quod vis, mit Aufregung widersprach und fast Streit begonnen hätte. **) Man wird durch die Umgebung, welche bestimmend auf Pelagius einwirkte, an die Bildungsgeschichte eines geistesverwandten Mannes erinnert, Semlers, seines Lobredners, dessen Abneigung gegen die Lehre von der Sündhaftigkeit und Erlösung gleichfalls großen Theils durch die entgegenstehenden Äußerungen eines ausgearteten Pietismus hervorgerufen wurde. ***) Um nun der Schwäche Kraft und der Heuchelei wahre Tugend zu geben, pflegte Pelagius auf die Hoheit und Gaben der menschlichen Natur hinzuweisen und auf das Große, was ein ernstlicher Wille leisten könne. Ihm schwebten die Beispiele gottesfürchtiger Männer des Alten Testamentes und auch edler Heiden vor; er berief sich

---

*) Ep. ad Dem. 23.

**) De dono perseverant. XX.

***) Semler bemerkt zu der Stelle ad Dem. 23: Nec nostra aetate desunt qui malunt peccatorem sonare quam Christianum.

auf sie und stellte die Wohlthaten des Christenthums als einen neuen Antrieb dar, noch Erhabneres zu erreichen.

§. 5. Verhältniß der Ethik zur Dogmatik.

Konnten aber solche Ermahnungen bei denen Erfolg haben, welche durch wiederholtes Verlassen guter Vorsätze von der geringen Kraft ihres Willens zum Guten überzeugt waren? Und mußte nicht ein jeder zuvor auf diesem Punkte angelangt sein, ehe eine christliche Heiligung begann? Wir sehen hier die Grunddifferenz, welche zu einer Losreißung der Ethik von der Dogmatik führte, in der Sphäre, wofür Pelagius sich geschaffen fühlte, der praktischen, mit ihren nachtheiligen Wirkungen ans Licht treten. Zugleich erhellt es, daß jene Trennung und die daraus erfolgende Erstarrung und Verflachung der Moral bei Pelagius ihren letzten Grund nicht darin hatte, weil er die mönchische Theorie von der Werthschätzung der Ascese aufgenommen, sondern auf seiner eigenthümlichen Denkweise beruhte. Ohne Zweifel hat sich Beides in ihm gegenseitig gefördert; aber es ist eine Unterscheidung der Gebote und Rathschläge möglich ohne Ueberschätzung der eignen Willensthätigkeit,*) und diese dagegen war so tief mit Pelagius

*) Wir können daher nicht in die von Schleiermacher Kirchengeschichte p. 294. ausgesprochene Ansicht eingehen, daß das Mönchthum und die ganze katholische Kirche nothwendig pelagianisch seien, weil, wenn man dem Menschen zugebe, darüber hinaus, was Gott vorschreibt, thun zu können, man ihm eine hohe Natur zuschreiben müsse. Denn es ist sehr wohl denkbar, daß Jemand weder die consilia, noch auch die praecepta anders, als durch den Beistand der Gnade in Christo zu erfüllen meint. Augustin, welchem überhaupt ungeachtet jener Unterscheidung der nothwendige Zusammenhang zwischen der Grundlage der Sitten- und Glaubenslehre sehr wohl bekannt ist, spricht jenen Gedanken aus: de gestis Pelag. 29: Plus est virginitas quae non est praecepta, quam conjugalis pudicitia, quae praecepta est; et custo-

praktischer Natur verwachsen, daß man deutlich sieht, es war ein ursprüngliches Lebenselement, was von dem Christenthum nicht überwunden, auch abgesehen von allem ascetischen Streben hervorbrach.

Wir finden also in der Moral des Pelagius eine ursprüngliche Tendenz auf falsche Selbständigkeit der Sittlichkeit, entgegenkommend dem hochmüthigen und gesetzlichen Geiste, welcher damals die Ethik eines großen Theiles der Kirche beherrschte. Da das Zusammentreffen des Eigenen und Ueberkommenen besonders an dem Plane deutlich wird, nach welchem der Brief an die Demetrias abgefaßt ist, so möge es erlaubt sein, die Grundzüge desselben in wenigen Worten darzulegen. Die Empfängerin war eine Jungfrau aus dem vornehmen Anicischen Geschlechte, welche das Gelübde eines enthaltsamen Lebens abgelegt hatte. Pelagius sollte sie ermuntern und mit Rath unterstützen. „So oft ich, sagt er, über sittliches Verhalten und heiligen Lebenswandel zu reden habe, pflege ich zuvor auf die Kraft und Beschaffenheit der menschlichen Natur hinzudeuten, zu zeigen, was sie vermöge, und sodann den Geist des Hörers zu den Tugenden anzutreiben, damit es nicht umsonst sei, ihn zu Dingen aufzufordern, für die er vielleicht seine Kraft nicht ausreichend erachtet. Denn wie vermögen wir den Weg der Tugend zu betreten, wenn uns nicht die Hoffnung geleitet? Jeder Versuch zum Erstreben hört auf, sobald man am Erfolge verzweifelt. Diese Methode der Ermahnung, welche ich auch in andern Schriften befolgt, glaube ich vorzüglich hier beobachten zu müssen, wo die Güte der natürlichen Beschaffenheit (bonum naturae) um so klarer dargelegt werden muß, als ein vollkommneres Leben eingerichtet

---

dire istam quam illam utique plus est; quum tamen neutrum eorum habeatur sine gratia Dei.

werden soll.“ *) Demgemäß nimmt die Entwicklung der Vorzüge der menschlichen Natur den ersten Haupttheil ein (Cap. 1—8.) Er führt zur Bestätigung die Beispiele frommer Männer aus der profanen und heiligen Geschichte an; ferner die Norm für Gutes und Böses, die uns im Gewissen gegeben ist, endlich Aussprüche Christi, welche die Willensfreiheit voraussetzen. Den Uebergang zum folgenden Abschnitte bahnt er sich durch den Schluß: Wenn vor der Erscheinung Christi Menschen heilig gelebt haben, wie viel mehr müssen wir sie noch übertreffen können, die durch sein Blut versöhnt und gereinigt, und durch sein Beispiel angefeuert sind? Und nun bemüht sich Pelagius, die Demetrias zur Vollführung ihres Vorsatzes zu ermuthigen, vorzüglich indem er ihr die Erhabenheit des Standes der Vollkommnen über die Sphäre gewöhnlicher Gerechtigkeit auseinandersetzt, und sie an die höhere Belohnung erinnert, welche sie im Himmel zu erwarten habe. Er verliert sich endlich in Regeln für einzelne Tugenden und Laster, wobei ihm häufige Gelegenheit bleibt, auf das bonum naturae und die perfectio vitae zurückzukommen. Nimmt man die ausdrücklichen Beziehungen auf die heilige Schrift aus, so ist von dem Wesentlichen des ersten Theiles Weniges, was nicht auch ein edler Heide gesagt haben könnte. Hätte er den Gedanken entwickelt, welchen er im Uebergange andeutet, von der Versöhnung, so würde das Folgende offenbar mit dem ersten Theile sehr in Widerspruch gerathen sein. Aber er läßt ihn als ein einzelnes unter den mancherlei Motiven zum heiligen Leben, welche er anführt, stehen, und in ziemlich äußerlichem Verhältniß zu dem beabsichtigten Zweck, für welchen er thatsächlich ihm von geringerer Bedeutung als andere ist. Je weniger nun das bonum naturae als

---

*) Ad Dem. 1.

moralische Grundlage dem Christenthum entsprach, desto leichter vereinigte er es mit dem stolzen Bewußtsein, die Höhe des ascetischen Lebens erreicht zu haben. Welche Bedeutung er seinen sittlichen Anstrengungen beilegte, spiegelt sich auf charakteristische Weise in dem steten Hinblick auf die ewige Seligkeit ab, die ihm kaum in anderer Gestalt vorschwebte, als in der einer Belohnung. Dies stimmt mit der Schrift und dem christlichen Bewußtsein überein; aber wenn z. B. den Apostel Paulus überall die Sehnsucht, von Sünden frei und bei Christo zu sein erfüllt, und er darin den Lohn seines Kampfes findet, so beschäftigt Pelagius dagegen vorzüglich die Glückseligkeit des Zustandes, den er zur Entschädigung für die irdischen Mühen in Anspruch nimmt. Je größere Entbehrungen hier sich jemand auferlegt, desto reichere Vergütigung erwartet ihn jenseits; er hat ein Recht auf die Anerkennung der Verdienste, wodurch er andere weit übertrifft.*) Die große Menge von Stellen dieses Inhaltes, von welchen wir nur einige anführen, zeigen, wo Pelagius Hauptinteresse verweilte. Es fehlt nicht an andern, in welchen er ermahnt, um Gottes

*) Ep. ad Dem. 19: Diversitas operum diversitatem facit praemiorum; quantum aliquis hic in sanctitate fulserit, tantum ibi fulgebit in honore. — Cap. 14: Tuum est aestimare quantum animo praestare debeas, quae majoris praemii desiderio plus facere proposuisti, quam vel alios facere necesse est. — Comm. ad Rom. 14, 5. De jejuniis et abstinentia dicit, quae non sunt sub certo modo legis redacta, ut unusquisque tantum faciat, quantum potest; quantum (quantam?) mercedem habere voluerit. — ad Cor. I. 15, 2. Tota ratio praedicationis nostrae haec est ut resurrectionem credatis; hoc est enim primum omnium qui Christo deserviunt; alioquin superfluus omnis labor est orationum jejuniorumque, quem in hac vita patimini, quum nobis prospera vel adversa cum infidelibus communia esse videantur. — ad Eph. 3, 7. Philip. 2, 14. wo die Beziehung dem Zusammenhang völlig fremd ist.

willen allein Tugend zu üben, aber sie sind gewöhnlich dem irdischen, nicht jenem feineren Eigennutze entgegengesetzt. Diese Betrachtungsweise ist auch psychologisch wohl erklärlich, wenn man bedenkt, daß das Ziel des ascetischen Lebens für niemand und auch für Pelagius nicht ohne manche herbe Erfahrungen erreichbar war. Er wußte, daß er sichs habe etwas kosten lassen. Gewiß spricht er das selbst Erlebte aus, wenn er sagt: Nichts sei schwerer und härter, um die Beschwerden der Keuschheit nicht zu erwähnen, als des Weines, Fleisches, ja sogar des Oeles sich zu enthalten, und schlechte Speise, ohne sie bereitet, bisweilen kaum nach zwei bis drei Tagen zu sich zu nehmen; mit Gliedern, die von Fasten und Wachen entkräftet sind, das erquickende Bad zu verschmähen, das Nöthige dem Körper zu versagen und der Natur Gewalt anzuthun. *)

Ganz dem Charakter dieser gesetzlichen Moral gemäß, ist auch das Mißverständniß, durch nichts Christo ähnlicher, durch nichts der himmlischen Belohnung würdiger zu sein, als wenn man in seiner Sache Leiden jeglicher Art erträgt. Eine merkwürdige Vereinigung entfernt scheinender Standpunkte: die üppige Kraft des natürlichen und ungebrochenen sittlichen Gefühles, der nichts zu groß scheint, und die peinliche, verkümmerte, gedrückte Stimmung, welche aus der Mönchsmoral entspringt. Sie strebt nach Genauigkeit und ist trotz aller Aengstlichkeit nicht genau, da nur im Geiste das ganze Gesetz umfaßt und erfüllt werden kann. **)

---

*) Ad Dem. 20: — quanto illud difficilius, quanto durius, ut de castitatis labore taceam, abstinere a vino carnibusque, ipso quoque etiam oleo, et vilem sine his cibum post biduum interdum triduumque vix capere, fracta jejuniis membra vigiliisque fomenta balnei contemnere; necessarias res negare corpori et vim quandam inferre naturae?

**) Eine Ethik, welche gleichgültige Handlungen zuläßt, muß schon

Aber haben wir nicht in Pelagius Merkmale einer anderen Denkungsart wahrgenommen? Fanden wir nicht, daß er der Werkheiligkeit gegenüber auf die Gesinnung, als das Wesentliche, und auf wahrhafte Demuth, die sich in Thaten bewähre, drang!

Allerdings ist in den bisher ausgeführten Grundzügen das Bild des Pelagius noch nicht vollständig angelegt. Es ist an diejenige Seite seines Geistes zu erinnern, vermöge welcher er treuherzig sich den Einwirkungen der Schrift und

---

deshalb ungenau sein; denn diese sind solche, welche nicht bestimmt sind durch das Pflichtgebot. Die Annahme beruht auf dem Irrthume, daß man für überhaupt unbestimmt hält, was sich nicht aus den allgemeinen Regeln des Sittengesetzes ableiten läßt, sondern von dem Einzelnen nach seinem eigenthümlichen Bewußtsein und Berufe ihnen untergeordnet werden muß. Der enge Zusammenhang zwischen den gleichgültigen Dingen und den consiliis evangel. tritt besonders klar hervor Ep. ad Dem. 10: Scito in scripturis divinis, per quas solas potes plenam Dei intelligere voluntatem, prohiberi quaedam, praecipi quaedam, concedi aliqua, nonnulla suaderi. Prohibentur mala, praecipiuntur bona, conceduntur media, perfecta suadentur. In duobus illis, quae priori loco sunt, praeceptum omne concluditur, in utroque enim Dei continetur imperium. Et non solum praecipere sed et prohibere ipsum jubentis est. Generaliter namque omnibus mandatur justitia, quam Salvator in evangelio breviter quidem, sed plenissime comprehendens, ait: quaecunqne vultis, ut faciant vobis homines, haec et vos facite illis, hoc est: ut nihil mali inferamus illis, sed praestemus omne quod bonum est; quia nolumus hoc ab aliis in nos utrumque servari. Haec sententia aequo jure praecepti universos tenet; nec ulli omnino transgredi licet quod omnibus imperatum est; apertusque contemptus Dei est, vel facere prohibita vel jussa non facere. Duo vero reliqua quae sequuntur, quorum unum conceditur et suadetur aliud, in nostra potestate dimissa sunt, ut aut cum minori gloria concessis utamur, aut ob majus praemium etiam ea, quae nobis permissa sunt respuamus. Conceduntur quidem nuptiae, carnium usus et vini, sed horum omnium abstinentia consilio perfectiore suadetur.

der kirchlichen Ueberlieferung hingab. Was er nun von dort empfing, waren nicht bloß die herrschenden Irrthümer mißverstandner Ascese, auch der reinere Einfluß christlicher Heiligung drückte tiefe Spuren in seine Seele ein. Wenn man den Eifer erwägt, mit welchem er zu rastlosem Fortschreiten in der Besserung antreibt *), den Ernst, womit er die geringste Sünde der größten gleichsetzt, weil beide Beleidigungen Gottes sind **), so läßt sich bereits eine höhere Quelle, als die natürliche sittliche Anlage vermuthen. Unverkennbar aber durchbricht das Christenthum den sonstigen Zusammenhang seiner Ansichten da, wo er die Demetrias ermahnt, sie solle besonders mit der heiligen Schrift sich beschäftigen und damit ihre Gedanken erfüllen, daß der Geist mit stets wachsamer Sorgfalt auf die Gedanken achten, und bei der ersten Bewegung derselben die guten billigen, die schlechten zurückweisen lerne. Denn wie die Quelle des Guten, so seien die Gedanken auch der Ursprung der Sünde und jedes noch so großen Verbrechens; sie malen im Herzen, wie auf einer Tafel, jede That vor der Vollbringung. Sie solle also auf ihrer Hut sein, angestrengt und aufmerksam. Dort müsse sie die Sünde beobachten, wo sie zu entstehen pflege, sogleich die erste Erscheinung der Versuchung bekämpfen, und das Böse unterdrücken ehe es wachse. ***) Wir sind im Stande, mit ziemlicher Genauigkeit den Punkt zu bestimmen, bis zu welchem er seine Sittenlehre dem Centrum des christlichen Bewußtseins entgegen-

---

*) Ad Dem. 14.

**) Ad Dem. 17. Non ideo aliqua putes contemnenda esse mandata, quia leviora sint. Tam enim maxima illa quam minima a Deo imperata sunt, et contemptus cujuscunque praecepti praecipientis injuria est.

***) Ad Dem. 30.

führte. Daran nämlich ist kein Zweifel, daß er die Liebe*) als den Inbegriff christlicher Pflichterfüllung betrachtete, und sogar einige rohe Versuche machte, von dieser Grundlage aus ein gegliedertes System der Pflichten zu konstruiren**), aber er weiß die Forderung der Liebe nicht anders zu begründen, als indem er auf die enge Gemeinschaft hinweist, in welcher die Christen mit Christo und unter einander stehen, weil sie durch die Taufe die Glieder des einen Leibes Christi geworden und derselben himmlischen Hoffnung gewärtig sind***). Daß das Wesentliche in dieser Gemeinschaft der Glaube an Christus, den Erlöser, und die von ihm mitgetheilte neue Lebens und Bildungskraft sei, entging dem Pelagius, und mußte ihm entgehen; denn, wie sich später zeigen wird, was er Glauben nennt, ist nicht geeignet, weder für Dogmatik noch für Moral ein organisirendes Prinzip zu sein. Und so war denn von vorn herein die Möglichkeit abgeschnitten, daß der von außen herankommende christliche Einfluß seine moralische Richtung durchdrungen hätte. Man muß deshalb vorsichtig sein, sogleich zu trauen, wo er in christlichen Ausdrücken redet. Wenn er sagt, es gebe keinen stärkeren Antrieb zum heiligen Leben, als den Namen der Kinder Gottes, so liegt ihm dabei nur die neu erworbene, höhere Ehre im Sinne, und er scheint dadurch eher von demüthiger Anerkennung der Wohlthat, die in der Er-

---

*) Comm. ad Rom. 13, 9: Recapitulatur omnis justitia in proximi dilectione, et injustitia nascitur dum nos caeteris plus amamus.

**) Comm. ad Gal. V: Dilectio vel caritas in quattuor modis consistit; hoc est: in Dei dilectione quae prima est, secunda si nosmet ipsos secundum Deum amamus, tertia proximos; quarta etiam inimicos.

***) Com. ad Eph. 4, 4. u. flgde.

lösung gereicht ist, abgezogen zu werden. Man solle sich schämen, diese Ehre durch Sünde zu beflecken. Denn um so lässiger betrage man sich, je geringer man von sich denke *). Und dicht daneben dennoch der Ausspruch (cap. 23.): Bei Gott sei nichts erhabner als Demuth.

Allerdings dient die speculative Unfähigkeit seines Geistes einigermaßen zur Entschuldigung, wo er die nächsten Folgerungen aus christlichen Principien zu ziehen unterläßt, oder sie unmittelbar durch Widersprechendes vernichtet, aber ist wohl zu bezweifeln, daß wenn das Princip des Glaubens in seiner Macht vom Gemüthe erfahren wäre, von hier aus auch ein klareres Licht auf den Zusammenhang desselben mit der Moral gefallen sein würde? Was in der seinigen lebendig und beweglich ist, was er, soviel an ihm ist, auch denkend entwickelt, was mithin für das eigentliche Element erkannt wird, das ist nicht christlich; das aus der Gemeinschaft mit der Kirche Aufgenommene bleibt zersplittert und für den tiefsten Grund seiner Auffassungsweise unfruchtbar. — —

§. 5. Religiöses Prinzip.

Wenn sich aus dem Bisherigen ergeben hat, daß in Pelagius das praktisch sittliche Interesse das vorwaltende sei, so wird sich auch in der Entwicklung seiner religiösen Denkweise, zu welcher wir nunmehr übergehen, der bestim-

---

*) Ad Dem. 21. Respice, obsecro, ad ipsam qua apud Deum illustrata es dignitatem, qua per baptismum in Dei filiam renata es, rursumque per consecrationem virginitatis sponsa Christi esse coepisti. Ex utroque hic tuus honor te ad sollicitudinem tui propositi admoneat. — Tanto enim se unusquisque negligentius utitur, quanto se existimat viliorem Non ob aliam causam magis nobis in scripturis divinis tam frequenter filiorum Dei nomen imponitur.

Einfluß seiner moralischen Grundsätze bemerklich machen, und wir werden um so weniger einer Rechtfertigung dafür bedürfen, daß wir die Betrachtung derselben vorangestellt haben. Welche Beschaffenheit jener Einfluß gehabt, läßt sich bereits vermuthen. Der Zwiespalt natürlicher und christlicher Elemente besteht auch in der Dogmatik, und in wie weit seine ethische Tendenz, getrennt von der christlichen Seite der Dogmatik, aus jenem Boden entsprang, hat sie an ihm wieder ein gemeinschaftliches Gebiet mit der andern Seite derselben. Wir schlagen auch bei diesem Theile der Untersuchung den Weg ein, daß wir bei den einzelnen Fragen den Blick zuerst auf das Gebiet des Natürlichen richten, und die Grenzen zu bestimmen suchen, welche es gegen die Lehre der Kirche hin im Bewußtsein des Pelagius eingenommen, zuerst aber den Mittelpunkt auffinden, zu welchem sie ihre letzte, nothwendige Beziehung haben.

Je lebendiger die Religion in dem Herzen der Menschen wirkt, desto stärker ist das Bedürfniß, in ununterbrochener, liebevoller Gemeinschaft mit Gott zu stehen; und selbst wo das Bewußtsein eines persönlichen Gottes verloren und durch die Einmischung des Weltbewußtseins zum Pantheismus verzerrt ist, kann dieser Drang noch das Wahre sein, was dabei zu Grunde liegt. Wo dagegen Gott und Welt auseinander gehalten wird, tritt in Folge des ersterbenden religiösen Gefühles die Denk- und Sinnesweise ein, daß Gott und Welt sich nicht berühren, die Welt ein für alle mal mit den ihr bestimmten Kräften ausgerüstet, nun selbständig sich bewege, und in Ewigkeit hin, was auch auf ihr ans Licht trete, aus den in ihr liegenden Grundkräften erzeuge. Hier wird zwar die Welt nicht zum Substrat göttlicher Attribute gemacht, aber doch ist die Seele, so weit sie praktisch bestimmt wird, dem Einflusse des Endlichen hingegeben; das Gottesbewußtsein wird nur in der

Abstraktion des Verstandes festgehalten, und anstatt fort und fort die Thätigkeit der Seele zu beleben und zu heiligen, steht es vielmehr etwa in demselben todten und äußerlichen Verhältniß zu ihren übrigen Lebensäußerungen, als real Gott zur Welt angewiesen wird. Eine solche Anschauung ist es, welche den Deismus ausmacht, und im heidnischen Alterthum sehr verbreitet war *); sie ist es auch, welche der Ansicht des Pelagius zu Grunde liegt. Fragt man nun, wo er sie ausspreche, so findet sie sich freilich in dieser Allgemeinheit ausgedrückt weder bei ihm, noch im ganzen Verlauf der durch ihn angeregten Streitigkeiten. Doch war es eine Annäherung zu dem Grundgedanken, wenn Augustin und Hieronymus darauf aufmerksam machten, daß nach pelagianischen Grundsätzen das Gebet zu Gott alle Bedeutung verliere **). Andrerseits suchten die Pelagianer ihre Gegner mit solchen Folgerungen in Verlegenheit zu setzen: wenn der Beistand Gottes zu einzelnen Akten nöthig sei, so bedürfe man ihn also auch um einen Finger zu krümmen und zu andern unbedeutenden oder unanständigen körperlichen Verrichtungen ***). Indessen hatte man auch in diesen Fällen nicht die Hauptabsicht, die ganze Welt, sondern die freie Willensthätigkeit des Menschen unabhängig von der fortdauernden Einwirkung des göttlichen Willens zu bewahren. Am klarsten durchschaute den Zusammenhang der rö=

---

*) Cf. Lucret. I. 57 cet.:

— Divum natura
Semota a rebus nostris sejunctaque longe.

**) Cf. Hieron. ad Ctesiphont. p. 478. ed. Martianay.

***) Hieron. ad Ctesiph. p. 479: Si, inquit, voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, ambulare, discurrere, sputa jacere, duobus digitulis narium purgamenta decutere, relevare alvum, urinam digerere, semper mihi auxilium Dei necessarium erit?

mische Bischof Innocentius *), indem er zeigte, wie die Gegner wohl die Schöpfung von Gott herleiteten, seine Mitwirkung zum Bestehen derselben aber leugneten. Er besaß den Takt für die Erfassung des Wesentlichen im Leben und der Lehre, wodurch viele Männer der römischen Kirche ausgezeichnet sind, an welchen sich erkennen läßt, daß die Hegemonie Roms keine bloß willkürlich angemaßte war, sondern aller Mängel ungeachtet auf geschichtlicher Berechtigung und Nothwendigkeit beruhte.

Wirkt nun das Christenthum nicht allein die höchste Steigerung des religiösen Bewußtseins, so daß ihm nur genügt, sich vollständig an Gott hinzugeben, und in allem die unmittelbare Aeußerung seiner Liebe zu erblicken, sondern macht es auch den Anspruch vor allen andern, ein neuer Lebenskeim zu sein, von oben her in die Welt gesenkt, deren Entwicklung nur bestimmt war, sich für seine Aufnahme vorzubereiten, nicht ihn aus sich zu erzeugen, so ist deutlich, wie zwischen diesen Prinzipien und den deistischen keine Versöhnung möglich ist. Aber Pelagius war weit entfernt, den ganzen Naturzusammenhang in seine Anschauungsweise hineinzuziehen. Was wäre sonst ihm mehr entgegen gewesen, als die Annahme von Wundern, die er unbedenklich zuläßt? Obwohl es aus der Analogie seiner sonstigen Vorstellungen höchst wahrscheinlich wird, daß wenn er sich über den Begriff des Wunders Rechenschaft gegeben hätte, dieser auf ein magisches, zauberhaftes

*) Quid enim tam iniquum potest esse, — quam huic te negare debere, quidquid in quotidiana gratia consequeris, cui te ipse confiteris debere, quod natus es? Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in te esse, qui te ut esses effecit? si huic putes debere quod vivis, quomodo te non putas debere quod quotidianam ejus consequendo gratiam taliter vivis? Cf. Ep. Innoc. in Opp. Mar. Mercat. ed. Garnier. p. 195.

Zerreißen der ursächlichen Verbindung in der Natur hinausgekommen sein würde, worin denn wiederum die Spur seiner Grundanschauung von zu großer Selbständigkeit des Erschaffenen kenntlich wäre. Seine überwiegende Richtung auf das praktisch Sittliche lenkte und beschränkte die Reflexion seines Deismus allein auf die anthropologische Seite; die Betrachtung des einzelnen Menschen wie der ganzen Geschichte empfing daher das entschiedenste Gepräge desselben.

§. 6. Theologie.

Von seiner Theologie im engern Sinne ist nur zu sagen, daß er sich hierin ganz der Kirchenlehre anschließt. Sein Symbolum enthält durchaus die Trinitätslehre in Gestalt des Homousion; er behauptet dieses gegen die arianische Subordination; gegen Sabellius die drei Hypostasen; gegen die Manichäer und Marcioniten die Einheit Gottes. Auch die völlige Wesensgleichheit des heiligen Geistes beschäftigt ihn in dem Symbolum und noch mehr in den Kommentaren. Nicht leicht übersieht er irgend eine Gelegenheit, welche einen Vortheil für die Vertheidigung der kirchlichen Lehre darbietet, oder Angriffe der Gegner herbeigezogen hat, und man kann nicht leugnen, daß er Kenntniß und im Einzelnen Scharfsinn dabei beweist. Es mag wohl der Einfluß orientalischer Bildung sein, welcher ihm gerade das Dogma von der Trinität so wichtig machte, denn seinem praktischen und moralischen Interesse lag es weniger nahe. Er schloß seine Vertheidigung auf der Synode zu Diospolis gegen Beschuldigungen, welche sich nur auf die Lehren über Sünde und Gnade bezogen, mit den scheinbar unpassenden Worten: „Ich glaube an die Dreieinigkeit und alles gemäß der Lehre der heiligen katholischen

Kirche *)." Er meinte, in diesem Dogma sei die gesammte Rechtgläubigkeit repräsentirt.

§. 8. Willensfreiheit.

Für die Anthropologie und Christologie bleibt aber die Aufgabe stehen, entgegengesetzte Elemente gegen einander abzuwägen. Sie läßt sich ihrem ganzen Umfange nach in die Frage fassen: Welche Bedeutung hatte für Pelagius Ideenzusammenhang die Erlösung? Hierauf kann jedoch unmittelbar nicht genügend geantwortet werden; es muß die Betrachtung voraufgehen über die Beschaffenheit des Menschen, abgesehen von der Erlösung.

Die wesentlichen und allgemeinen Vorzüge, welche der menschlichen Natur als solcher zukommen, setzt Pelagius darin, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen und mit Vernunft begabt ist, theils um die Thiere zu beherrschen, denn alles ist seinetwegen gemacht, theils um Gott zu erkennen und zu dienen. Dazu fügte Gott die Freiheit hinzu, die Zierde der vernünftigen Seele **).

Nichts ist in Pelagius ganzer Lehre, worauf er so oft zurückkommt, was er so nachdrücklich hervorhebt, so angelegentlich vertheidigt, als die Freiheit des Willens. Wir sahen ihn gegen diejenigen auftreten, welche mit der Gebundenheit der menschlichen Natur ihre Laster entschuldigten. Mußte nicht überhaupt der praktische Eifer, der ihn beseelte, hier seinen Brennpunkt haben? Sie ist die höchste Gabe des Schöpfers, ja diejenige, wodurch alle übrigen erst den rechten Werth erhalten." Der Herr der Gerechtigkeit, sagte er, wollte, daß der Mensch frei sei, nicht gezwungen. Da-

*) De gest. Pelag. XIX. Ego enim in unius substantiae Trinitatem credo, et omnia secundum doctrinam sanctae catholicae ecclesiae; si quis vero aliena ab hac sapit, anathema sit.

**) Ad Dem. 2.

her überließ er ihn der eignen Einsicht, und stellte ihm Leben und Tod, Gutes und Böses vor Augen, und was ihm gefällt, wird ihm gegeben werden. — Eben dieß, daß wir auch Böses thun können, ist gut. Gut ist es, sage ich, weil es das Gute besser macht, denn es macht es freiwillig, selbständig, nicht durch Nothwendigkeit gezwungen, sondern unserem Urtheil anheimgestellt. Wir dürfen erwählen und zurückweisen, billigen und verabscheuen. Die vernünftige Kreatur hat keinen höheren Vorzug vor den übrigen, als daß, während alle anderen nur ein Gutes haben, was ihrer Natur zukommt und der Nothwendigkeit unterliegt, bei ihr allein das Gute aus dem freien Willen entspringt. Hierin besteht die ganze Hoheit unserer Natur, hierin die Würde; aus ihr erwächst den Trefflichen ihr Ruhm, aus ihr die Belohnung. Es wäre für Niemand eine Tugend, im Guten zu beharren, wenn er nicht hätte zum Bösen übergehen können.*)

Selbständig handeln, selbst nach der Tugend ringen und selbst für sich einstehen, das ist der Gedanke, von welchem Pelagius durchdrungen ist. Nur das Eigne hat einen Werth für uns, was unsere That und unverlierbar ist**). Daher muß vor allen Dingen die Macht des Willens erkannt und gegen die Beschränkung durch fremdartigen Einfluß, von wo er auch kommen mag, gewahrt werden. Die Bestimmungen, zu welchen ihn sein Nachdenken darüber geführt, legt er in folgenden Worten dar: „Den ersten Platz in der Reihe geben wir dem Können, den zweiten dem Wollen, den dritten dem Sein. Das Können setzen wir in die Natur, das Wollen in die Willkür, das Sein in

*) Ad Dem. 3. 2.

**) Ad Dem. 14. In his jure laudanda es — quae nisi ex te et in te esse non possunt.

die Vollziehung. Das Erste, nämlich das Können, gehört Gott an, der es seinem Geschöpfe geschenkt, die beiden Anderen dagegen, Wollen und Sein, sind auf den Menschen zu beziehen, weil sie aus dem Quell der Willkür fließen, daher gereicht der gute Wille und die gute That zum Lobe des Menschen, oder vielmehr des Menschen und Gottes, der das Vermögen zum Willen und Werke selbst gab, und der das Vermögen stets durch die Hülfe seiner Gnade unterstützt. Daß aber der Mensch das Gute wollen und vollbringen **kann**, ist allein Gottes. Es kann daher jenes eine statt finden, auch wo die andern beiden nicht sein mögen, diese aber können ohne jenes nicht sein. Daher steht es mir frei, weder guten Willen noch Handlung zu haben, das Vermögen zum Guten aber kann mir auf keine Weise abgehen. Es wohnt mir inne, auch wenn ich es nicht will; die Natur kann in dieser Beziehung nie von sich selber los kommen." Nach einem erläuternden Beispiel fährt er fort: „Um es allgemein auszudrücken, daß wir jedwedes Gute thun, sagen, denken **können**, ist Sache dessen, der dies Können gab, dies Können unterstützt; daß wir aber gut handeln, reden, denken, ist unser, weil wir dies Alles auch ins Schlechte umwandeln können*)."

---

*) Nos sic tria ista distinguimus et certum velut in ordinem digesta partimur. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud i. e. posse ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, h. e. velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere laus hominis est, immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio. Quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Potest itaque illud unum esse, etiam si duo ista non fuerint; ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est, nec voluntatem bonam

Man beachte, wie er hier das Vermögen nicht in den Akten, sondern neben ihnen vorhanden denkt. Er trägt die begriffliche Scheidung auf das reale Verhältniß über. Solche Demonstration mit Begriffen und ihre gewaltsame Anwendung auf die Wirklichkeit scheint sein Verstandestreiben charakterisirt zu haben, und verträgt sich sehr wohl mit seinem Empirismus. Ganz dem entspricht die hier zu Grunde liegende Vorstellung von der völligen Trennung der Gebiete, wo die göttliche und wo die menschliche Willensbestimmung wirkt. Gott hat in uns die Fähigkeit zum Guten und Bösen gegründet, und alsdann seine Hand zurückgezogen, es bleibt dem Menschen überlassen, wie er diese Gabe anwendet; ihm gebührt das Lob, wenn er sie gut gebraucht. Gott gehört bei den einzelnen Akten nur das mittelbare Verdienst, den Grund gelegt zu haben, auf welchem der Mensch baut, und Augustin behauptet mit Recht, daß in Ansehung dieses Verhältnisses Gott bei den guten und schlechten Handlungen ein gleich großer Antheil zukomme *). Diese Folgerung zog jedoch Pelagius nicht, der das Böse lediglich uns zuschreiben wollte. Nur von einer Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Handlung weiß er nichts.

---

habere, nec actionem, nullo autem modo possum non habere possibilitatem boni; inest mihi etiam si noluero, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. Quem nobis sensum exempla aliqua facient clariorem. Quod possumus videre oculis, nostrum non est, quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est. Et ut generaliter universa complectar, quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, hoc posse adjuvat, quod vero bene vel agimus vel loquimur vel cogitamus, nostrum est, quia haec omnia vertere in malum etiam possumus. Cf. Aug. de gratia Chr. 5.

*) Aug. de grat. Chr. 18.

Es ist nicht zu leugnen, daß demnach alle Bewegung in den menschlichen Bereich fällt, dagegen, was Gott zugewiesen ist, starr und unveränderlich erscheint. Somit tritt überhaupt Gott gegen die menschliche Sphäre in den Hintergrund, und wenn Pelagius von neuen Unterstützungen der ursprünglichen Fähigkeit redet, so ist dies, wie sich später ergeben wird, nicht in einem Sinne gesagt, der eine lebenvollere, innerlichere Einwirkung einschließen sollte; sondern das Göttliche bleibt dem Menschlichen gegenüber wesentlich in den Grenzen der äußerlichen Möglichkeit beschränkt. Wir brauchen kaum an die deistische Grundrichtung zu erinnern, die so unverschleiert hervortritt, und machen nur noch darauf aufmerksam, daß nach Pelagius Auseinandersetzung der Grund, woraus die Handlungen entspringen, ein durchaus qualitätsloser ist, da ja die ethische Bestimmtheit erst unseren Willensregungen zukommt, gleichsam ein Ort, den Gott, als er den Menschen schuf, unbestimmt gelassen, — und der unbestimmt bleibt. — Dieser wichtige Punkt wäre nun näher zu erörtern. Im achten Kapitel des Briefes an die Demetrias spricht Pelagius mit vorzüglich klaren Worten aus, wie er sich die Freiheit denkt: „Nicht so vertheidigen wir die Güte der Natur, daß wir sagen, sie könne das Böse nicht thun; wir meinen, daß sie fähig zum Guten und zum Bösen sei; sondern wir vertheidigen sie nur gegen die ungerechte Beschuldigung, daß wir durch ihre Schuld zum Bösen angetrieben scheinen, da wir doch ohne unseren Willen weder das Gute, noch das Böse thun, und es uns frei steht, immer eins von beiden zu thun, weil wir immer beides können *).“ Auf diese Stelle beruft er sich in dem Briefe

*) Ad Dem. 8: — quibus liberum est unum semper ex duobus agere, quum semper utrumque possimus.

an Innocenz; „Hier sage er, daß wir eine zum Sündigen und Nichtsündigen gleich bereite freie Willkür haben *).“ In der unaufhörlichen Bewegung der menschlichen Willensregungen neigt sie sich jetzt dieser, und im nächsten Moment der entgegengesetzten Richtung mit gleichem Grunde zu, ohne je den festen Punkt ihrer unbestimmten Mitte zu verlassen. „Sie ist die von Gott eingepflanzte Fähigkeit für beide Seiten, gleichsam eine treibende und fruchtbringende Wurzel, die nach dem Willen des Menschen Verschiedenes zeugt und gebiert, und nach des eigenen Pflegers Gutdünken entweder mit der Blume der Tugenden prangen, oder von den Dornen der Laster starren kann **).“

Aber ist dies im strengen Sinne möglich? Setzen nicht Tugend und Laster eine dauernde Richtung des Willens voraus, aus der eine Reihe gleichartiger Akte entspringt, die ihrerseits ebensoviel Punkte bilden, den Willen nach dieser Seite hin festzuhalten? Nach Pelagius Vorstellung ist ja aber das Wesen der Freiheit eben dies, mit immer gleicher Leichtigkeit sich für gut oder böse entscheiden zu können, sei es, daß er den Uebersprung von einem zum andern unmittelbar, oder, was kaum zu bezweifeln, durch ein Zurückgehen ins aequilibrium vermittelt dachte. Er könnte wohl von einer Summe guter und böser Handlungen, nicht aber von Tugend und Laster reden. Was Dauer im Willen hat, und allein zur Bezeichnung einer mehr als augenblicklichen Beschaffenheit dienen könnte, ist das nach jeder Störung sich herstellende Gleichgewicht. Es würde also ganz unmöglich sein, den Menschen unter eine ethische Kategorie zu stellen. Die That hat nur Bedeutung in dem Momente, wo sie geschieht; sie taucht aus der un-

---

*) De grat. Chr. 33.

**) De grat. Chr. 19.

bestimmten Willkür auf, und verschwindet aus der Seele, ohne eine Spur zurückzulassen, als den Eindruck, den, man weiß durchaus nicht mit welchem Rechte, das Gewissen davon trägt. Denn es ließe sich wohl denken, daß es in dem Augenblicke des Handelns affizirt würde und ein Urtheil über die That spräche, alsdann aber müßte ihm auferlegt sein, sie niemals wieder zu erwähnen. Der eigne Verstand, geschweige ein fremder, könnte natürlich nicht die geringste Kombination versuchen über die dem Menschen zunächst bevorstehende Zukunft; der gegenwärtige Augenblick hätte die Herrschaft. Demnach möchte man wohl nicht geneigt sein, in das Lob einzustimmen, was Pelagius dieser Gabe ertheilt, da sie die edelsten Kräfte der Seele weniger erhöht, als in Atome aufzulösen droht.

Müller, dem wir für die Würdigung dieser Theorie viel verdanken *), bemerkt, daß ihr der Begriff der Entwicklung abgehe. Es zeigt sich überhaupt auf keinem der Gebiete, welche Pelagius seinem Nachdenken unterwirft, die fernste Ahnung eines Organismus. Die Anschauung eines sich entfaltenden Lebens ist ihm viel zu geistig, er kennt nur ein mechanisches oder magisches Verknüpfen und Einwirken. Wir erinnern an die früher angedeutete Befangenheit im Empirischen. Diese ist von großer Wichtigkeit, wenn man nach den Bedingungen fragt, unter welchen sich seine Ansicht von der Freiheit ausbildete. Sie ist aus derselben Oberflächlichkeit hervorgegangen, die auch sonst seine Erkenntniß und Moral bezeichnet. Denn nur an der vereinzelten Erscheinung betrachtet er die Freiheit. Daher schwindet ihm die reale und die formale Freiheit in einander. Er gedachte in seiner Darstellung allerdings nicht einen Zustand zu beschreiben, der dauernd weder gut noch böse

---

*) Vergl. Müller, die christliche Lehre von der Sünde, S. 475.

wäre, sondern er glaubte damit die reale gute Beschaffenheit desselben zu behaupten und vor dem Gegensatz, daß der Mensch nicht anders als böse handeln könne, in Schutz zu nehmen. Das Bewußtsein, was er ausdrücken wollte, ist, daß der Mensch in jedem Augenblicke fähig sei, aus eigner Willensbestimmung das Gute zu thun. Wenn jedoch die formale Freiheit in dem Vermögen des Willens besteht, sich selber einen Inhalt zu setzen, so kann dies im vollen Sinne nur da geschehen, wo er an dem Anfangspunkte einer Entwicklungsreihe steht. Durch die Entscheidung, nach welcher Seite er sich auch damit gewandt hat, bindet er sich an die allgemeinen Gesetze der Entwicklung, welchen der zu eigen gemachte Inhalt, wie alles andere Dasein, unterworfen ist, und die auch vor der Entscheidung schon in sofern auf ihn einwirkten, als er nicht umhin konnte sich zu entschließen. Je öfter er sich nun für eine bestimmte Richtung entscheidet, desto mehr Macht räumt er ihr über sich ein, desto weniger ist er im Stande, sein Wollen mit einem Inhalte zu erfüllen, dessen Entwicklung nach der entgegengesetzten Seite führen würde. Man könnte wohl, in wie weit wir vermögen eine reine Entwicklung uns zu veranschaulichen, nicht behaupten, daß, wenn der Mensch im graden Wege der Lösung seiner Aufgabe entgegengegangen wäre, die Entschlüsse zu Vollziehung des göttlichen Willens in wachsender Leichtigkeit sich gefolgt wären, da dies schon ein Hemmniß voraussetzte; wohl aber würde eine immer völligere Entfaltung aller Theile des menschlichen Organismus und so ein ungestört fortschreitendes, immer reicheres Durchdringen mit göttlichem Leben das Resultat gewesen sein. Auf dieser Bahn hätte in wirklicher Freiheit eine Annäherung zur Vollendung des Lebens in Gott und gesteigerte Befestigung gegen das Böse Statt gehabt.

Wir wollen für das Gegentheil bei dem stehen bleiben, was thatsächlich ist. Der Mensch findet sich, auf welchem Punkte er sich mit Bewußtsein ergreifen mag, nicht in dieser Richtung, ja, er muß sich gestehen, daß sowohl in seiner individuellen Entwicklung, als vermöge der Stellung, die er in der Gattung einnimmt, die Sünde bis zu einer solchen Tiefe sein Wesen durchdrungen hat, daß ihm schlechterdings unmöglich ist, durch eigne Kraft von dem innersten Grunde aus seine Gesinnung zu erneuern. Je vollständiger der Wille die göttliche Ordnung seines Wirkens verkehrt hat, desto ferner liegt die Möglichkeit, daß er sich selbst mit einem neuen Inhalt erfülle, denn das Prinzip der Selbstsucht kann nimmermehr fruchtbar sein für das Eintreten des entgegengesetzten. Um dieses daraus hervorgehen zu lassen, muß man zuvor schon den Gegensatz der Sache nach vernichtet haben. Bei einer gänzlichen Knechtschaft unter das Böse, könnte auch von der formalen Freiheit nur in sofern die Rede sein, als eine Möglichkeit bliebe, unter mehreren Objekten des bösen Willens zu wählen. Aus dem irdischen Leben des Menschen aber schwindet nie ein Überrest des Guten, welcher der hart gebundenen Freiheit gestattet, auch nach dieser Seite sich zu neigen; eine Ahnung göttlicher Verwandschaft und Bestimmung, welcher der Zug der Liebe begegnet. — Es ist eine Steigerung in den Willensakten denkbar, je nach dem davon die Seele in ihren Tiefen bewegt und in ihrer Grundrichtung bestimmt wird. Solche, in die das Innerste des Willens hineingelegt wird, und die ihre Energie durch eine lange Reihe untergeordneter Entschlüsse bethätigen, sind bei weitem die Minderzahl gegen diejenigen, welche gleichsam nur auf der Oberfläche spielen, und oft gar keiner besonderen Entschließung zu bedürfen scheinen. Wenn gleich daher das innere Leben sich nur in der Gesammtheit der Erschei-

nungen vollständig ausspricht, so wird doch das Wesen der Seele mehr in den Hauptakten als in den andern hervorgekehrt sein, und während wir nicht die Freiheit besitzen, einen Akt zu vollziehen, der uns vom Bösen erlöste, ist uns dennoch bei den minder tiefgreifenden Entschlüssen die Möglichkeit des Ja oder Nein geblieben. —

Von hier aus fällt ein helleres Licht auf die Verwirrung, in welche Pelagius gerathen. Wer bloß einzelne Thaten betrachtet, wem nicht daran liegt, in ihnen das Fortwirken einer ursprünglichen Entscheidung wahrzunehmen, wie sollte der nicht von Freiheit des Menschen reden können? Und in welcher andern Gestalt lag sie dem Augenschein näher, als in dem Vermögen des Einen und des Andern? Gingen andrerseits seine praktischen Bestrebungen für die eigne und fremde Sittlichkeit meistens nicht weiter, als auf einzelne gute Handlungen, einzelne Tugenden, deren Zusammenhang er doch nur in gleichfalls vereinzelten Lichtblicken schaute, so konnte er, wie wir es gesehen, wohl Erfolge erringen, welche die Kraft der Natur im Guten und ihre reale Freiheit zu beweisen schienen. Er stellte sie in jener Ausdrucksweise nicht allein der Nothwendigkeit zum Bösen entgegen, welche nach Augustin den Willen des natürlichen Menschen beherrschte, sondern auch seiner Vorstellung von der beata necessitas, dem seligen Zustande, wo Gott zum Lohne der beharrlichen Entscheidung für seinen Willen den kreatürlichen so befestigt, daß er das Gute mit einer Sicherheit übt, als wäre keine andere Entschließungsweise möglich. Pelagius sieht auch darin nur Zwang; ob dieser von außen her oder von einer vorhergehenden freien Bestimmung des eignen Wesens abzuleiten sei, macht ihm keinen Unterschied; er kennt kein Drittes zwischen mechanischer Nöthigung und unbestimmter Willkür.

Erinnern wir uns nun, von welchem Gegensatze aus wir

in der eben gegebenen Auseinandersetzung das Resultat beleuchteten, daß Pelagius mit dem ganzen Gewebe seiner Theorie nur die Oberfläche des moralischen und intellektuellen Gebietes überziehe, so war es ja vor allen das abweichende Verhältniß, in welches wir die Willensthätigkeit zur Sünde stellen zu müssen glaubten. Seine Ansicht von der Freiheit, war allein möglich bei gänzlichem Mißverstand über das Wesen und die wirkliche Gewalt des Bösen. Welches von beiden dem andern zu Grunde liege, das Hervorheben der Freiheit oder die Geringschätzung jener feindlichen Macht, diese Frage ist kaum aufzuwerfen. Es sind verschiedene Seiten derselben Grundrichtung seiner Seele, die sich gegenseitig bedingten und in der bestimmten Gestalt, welche sie unter den umgebenden Umständen annahmen, wechselseitig auf einander einwirkten.

§. 9. Lehre von der Sünde.

In der Lehre von der Freiheit hat uns Pelagius mit eignen Worten den Zusammenhang seiner Gedanken angegeben, und uns bis zu dem Punkte geführt, wo wir nach dem Ursprunge des Bösen fragen. Hier verläßt er uns. Bis zur Erörterung dieses Problemes scheint er die Grenzen seiner Spekulation nicht ausgedehnt zu haben. Soviel ist indeß gewiß, daß ihm vorschwebte, die Sünde aus einer freien Selbstbestimmung des Willens abzuleiten. Dies war etwas Richtiges in seiner Vorstellung von der Freiheit; verfehlt aber war es, daß er von vorn herein eine gleiche Anziehungskraft des Guten und des Bösen für das aequilibrium annahm; es ist oftmals dagegen eingewandt worden, daß dies schon eine Verderbniß des Willens voraussetze, dessen ursprünglichem Wesen das Böse fremd und widersprechend sein müsse. Doch da Pelagius einmal eine

Beschaffenheit sich dachte, an die das Böse ebenso leicht als das Gute sich anschließen könnte, so stellte er sich den weiteren Verlauf vermuthlich in der Weise vor, daß die Sinnlichkeit den Willen reize und zur Sünde verlocke. Obgleich er nämlich keineswegs nur Sünden der Sinnlichkeit, sondern auch solche, die auf geistigem Gebiete beschränkt bleiben, annahm, schien ihm doch das Verführerische in jenen gefährlicher, wegen des Genusses der sie begleitet. Er gerieth bei dieser Unterscheidung in einen auffallenden Widerspruch der Erfahrung mit der Theorie. Denn, sagte er, es sei offenbar schwerer, den sinnlichen Genüssen zu entsagen, als dem Haß, Neid, Zorn, die der Seele nur Qual verursachen. Eine Selbstverleugnung, wie sie dazu gehöre, sich den Beschwerden des ascetischen Lebens zu unterziehen, müsse vollkommen ausreichen, auch jene Fehler zu unterdrücken. Und dennoch kann er die Erfahrung nicht umgehen, daß Anspruchlosigkeit, Liebe und Sanftmuth viel seltenere Tugenden als Enthaltsamkeit seien. „Das Größte besiege ich, ruft er aus, und soll dem Geringen unterliegen? Zum Hohen und Steilen strebe ich rastlos empor, und wenn ich die Ebene erreiche, sinkt meine Kraft? Gern fliehe ich, was ergötzt, und will nicht vermeiden, was quält *)?" Hätte Pelagius hier in Betracht gezogen, daß es nicht darauf ankommt, den Begierden der Sinne ihre äußerliche, selbst erlaubte Befriedigung zu versagen, sondern den inneren Regungen die Richtung auf Gott zu geben, so würde er wohl nicht den einen Kampf leichter, als den andern gefunden haben. — Man muß bei ihm stets auf das Zusammenstoßen der verschiedenartigsten Elemente gefaßt sein. Wie schon früher auf den Ernst der Sittlichkeit aufmerksam gemacht ward, womit er in den Gedanken das Böse strafte,

---

*) ad Dem. 20.

so ist ihm auch trotz Äußerungen nach Art der eben genannten, die allmählige Zustimmung zu dem Reize des Bösen keinesweges etwas Gleichgültiges, so daß erst mit dem Akt des fertigen Entschlusses die Sünde begönne, sondern er findet sie bereits von Anfang an in der wachsenden Lust *), und würde im weitern Verfolg dieses Gedankens zu dem Resultat gelangt sein, daß die vollendete Tugend auch des Kampfes überhoben sei, und nicht, wie der neuere Pelagianismus behauptet, ihn als wesentliche Bedingung einschließe. Was ihn verhinderte, jene Selbsterkenntniß bis zu dem Grade zu vertiefen, daß ihm die Nothwendigkeit daraus hervorgegangen wäre, seine Sittlichkeit durchaus auf die Erlösung zu basiren, seine Moral mit der Dogmatik zu verschwistern, war das falsche Kraftgefühl ungehemmter Freiheit, selbst diese innersten Regungen der Sünde besiegen zu können. Um die Verwirrung in welcher er die Frage nach der Entstehung des Bösen gelassen, völlig wahrzunehmen, bedenke man, daß einerseits ungelöst stehen bleibt, wie vermittelst jenes Reizes der Wille, sei es sogleich, sei es nach einem Kampfe, dem Bösen zustimme; andrerseits mit der Ascese das Prinzip derjenigen Ansicht aufgenommen ist, welche das Böse in die Sinnlichkeit setzt; ein manichäischer Dualismus, der wenigstens sein praktisches Leben beherrscht.

Mehr als die philosophische Frage nach dem Ursprunge der Sünde beschäftigte den Pelagius ihre historische Erscheinung und Bedeutung. Von der Art, wie er diese

---

*) ad Dem. 30. In iis (cogitationibus) cum quibus aliquamdiu anima luctatur, aequale certamen est; aut enim consentimus et vincimur, aut respuimus et vincimus et acquirimus de pugna victoriam. In illa igitur tantummodo cogitatione peccatum est, quae suggestioni consensum mentis dedit, quae malum suum blande fovet, quae in factum gestit erumpere.

betrachtet, wird es großentheils abhängig sein, welche Stellung die Erlösung in seinem Ideenzusammenhange einnimmt.

Ein Rückblick auf die einseitige Moral, deren Realisirung das Ziel seines unermüdlichen praktischen Eifers war, erinnert uns, daß die Hauptstützen derselben das bonum naturae, insbesondre die Macht des freien Willens waren.

Wenn nun das liberum arbitrium von der Art ist, daß es, durch keine sündhafte Entschließung in seinem Wesen verletzt, mit unverminderter Elasticität nach jeder Beugung die frühere Stellung wieder einnimmt, so ist auf gleiche Weise undenkbar, daß ein Fortschritt, aber auch, daß ein Rückschritt, ein Herabsinken von der Höhe der ursprünglichen Vollkommenheit eingetreten sei oder eintreten werde. Zwar folgte eigentlich daraus eine fortdauernde Unentschiedenheit, wir sahen aber, daß dem Pelagius dabei die unvergängliche Kraft zur Besiegung des Bösen und Ausübung der göttlichen Gebote vorschwebte. Ist eine solche wirklich im Besitze der gegenwärtigen Menschen, so ist es ein verderblicher Irrthum, daß allgemein die Ueberzeugung herrscht, es habe einst eine Zeit gegeben, wo der Mensch mit freieren und unverderbten Kräften begabt, in kindlicher Gemeinschaft und vertraulichem Umgange mit Gott gelebt habe. Denn dies wäre Täuschung über uns selbst; nicht darauf käme es an, Verlornes zu beklagen, und die Geringfügigkeit dessen zu erkennen, was uns geblieben, sondern wir hätten, Pelagius Wink folgend, „die verborgenen Reichthümer unserer Natur zu eröffnen, zu zeigen, was aus sich ein jeder vermag, und wie groß der Schatz der Seele sei, den wir ohne Gebrauch besitzen, und nicht zu haben glauben, weil wir ihn nicht ans Licht bringen wollen *)." Wir hätten es nur übersehen, „daß in

*) ad Dem. 7.

uns eine natürliche Heiligkeit wohnt, die in unserer Seele gleichsam wie in einer Veste die Aufsicht führt, und das Urtheil über gut und böse fällt," nnd würden mit Unrecht meinen, daß dieser Richter nicht selten schwanke oder schlummere, „wenn den Geist auch bei den geringsten Vergehen Zittern ergreift, wir dagegen in allem Guten freudig, standhaft, unerschrocken sind *)". Kleben ja uns Fehler an, so könnten sie doch nicht die ursprünglichen Kräfte selber vergiften, sondern, sie sind ein Nebel wodurch das Licht, das nicht selbst dunkel werden kann, hindurchbrechen, „äußerlicher Rost, der von dem edlen Metall der Seele hinweggenommen werden muß **)".

Es ist mithin durchaus nicht zufällig, daß Pelagius die Beschreibung der menschlichen Natur beginnt ***), als wolle er von dem ersten Menschen, wie er aus der Hand Gottes kam, reden, und sogleich eine Wendung nimmt, die Schilderung allgemein und auch für die Gegenwart gültig durchzuführen. Denn es ist kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Urstande des Menschen und dem jetzigen, und niemals wäre Pelagius von seiner Betrachtungsweise aus zu der Nothwendigkeit geführt worden, ein solches Abbrechen des ganzen Geschlechtes von der gesetzmäßigen Bahn seiner Entwicklung anzunehmen, wie die Bibel in dem Falle Adams und seinen Folgen lehrt. Er reihte das Dogma seinen Glaubenssätzen ein, aus Gehorsam gegen die Schrift und die Kirche; er meinte ohne Zweifel etwas für die Erklärung der geschichtlichen Wirksamkeit der Sünde damit zu gewinnen, aber er hatte es auf einen Boden verpflanzt, in den es keine tiefe Wurzeln schlagen konnte. Wo der sinnliche Verstand das Erkenneu gefangen nimmt und das leicht sich anschließende ungebrochene Kraft-

---

*) cap. 4. **) cap. 8. ***) cap. 2.

gefühl die sittliche Mangelhaftigkeit verdeckt, da wird sich stets widerholen, was in Pelagius geschah, daß nämlich nicht Adam und Christus die entgegengesetzten Typen der Menschheit sind, sondern in Wahrheit der alltägliche Mensch es ist, von dem die Norm für Adam und Christus entnommen wird. Was heut geschieht, ist gestern und wird morgen geschehen; in der ganzen Reihe von Anfang an bis ans Ende der Tage, ist keiner, der über das hervorragen dürfte, was gewöhnlich ist und darum nothwendig scheint. Da es nun zu der Zeit in der Kirche noch nicht Gebrauch war, ins Reich der Mythe zu versetzen, was sich jener gemeinen Nothwendigkeit nicht fügen wollte, Pelagius überhaupt auch vom moralischen Standpunkt aus die Bedeutung des Sündenfalles bestimmte, so konnte er auf keine andere Weise ihn mit seinen sonstigen Vorstellungen von der Beschaffenheit der sittlichen Natur in Einklang bringen, als indem er bei den oberflächlichsten und äußerlichsten Einwirkungen auf die Nachkommen Adams stehen blieb. Nicht als ob er heuchlerisch sich den Ausdrücken der Schrift anbequemt hätte, er glaubte, ihr Inhalt sei mit seiner Auslegung erschöpft. Wie schwankend war nicht in der Kirche noch die Fassung dieses Dogmas! Welch ein Unterschied zwischen der völligen Beziehungslosigkeit Adams zu dem übrigen Geschlechte, die aus Origenes Lehre von der Präexistenz sich ergab, und dem Traducianismus Tertullians, nach welchem die Nachkommen, als wirklich in dem Stammvater enthalten, thatsächliche Theilnehmer seiner Sünde waren. Wir erwähnen, als gewissermaßen in der Mitte stehend, nur noch Chrysostomus, welcher nicht die Sünde, aber doch die Strafe in Gestalt eines Übels forterbend dachte, und Gregor von Nazianz, der eine Verschlechterung der Natur durch Sünde und Übel, wiewohl in etwas un-

klarer Weise vom Falle ableitete *). Erst der pelagianische Streit verlieh der Frage das Gewicht, welches ihr zukam, und von nun an galt vornehmlich die Lösung, welche ihr Augustin gab. Sie hing meistentheils zu fest mit seinem wohlgefügten System zusammen, als daß sie sich leicht hätte ohne das Ganze beseitigen lassen; und mochte man die Form ändern, so wurzelte ihr Wesen in der Schrift und dem christlichen Bewußtsein; sie war aus einer Sündenerkenntniß hervorgegangen, wie sie von Paulus bis Luther Niemand gründlicher als Augustin gehabt hat. Niemand aber war bisher öffentlich hervorgetreten, der die Sünde so leicht zu tragen gewußt hätte, wie Pelagius; es gehören also die gewichtigsten Gründe zu der Behauptung, er habe mehr von der Schrift verstanden, als er sagt, und aufs Beste mit seiner Denkweise stimmt.

Nach dem Obigen ist es schon eine Verrückung des Gesichtspunktes, unter welchem seine Auffassung jener biblischen Lehre zu betrachten ist, wenn man dabei von der in der Schrift angedeuteten Beschaffenheit Adams ausgehend, nach den Resten des göttlichen Ebenbildes fragt, da ja dem Pelagius vielmehr der jetzige Mensch das Maaßgebende ist, wenn gleich ihm selbst diese Genesis seiner Ansicht nicht klar sein mochte. Wir finden daher in seinen Werken, so weit sie erhalten sind, nirgends eine Erwähnung von einem Verluste höherer Güter durch den Fall, deren Augustin eine große Zahl zu nennen weiß, während jener gar nicht darauf geführt ward, sie zu vermissen. Ihm genügte das bonum naturae, wie er es vorzufinden meinte; er konnte sich nicht denken, daß der Tod, den er für das allgemeine Loos erkannte, eine Folge der ersten Sünde sein sollte. Er hielt ihn in jetziger Gestalt für eine wesentliche Bedingung der menschli-

---

*) Vgl. Ullmann: Gregorius von Nazianz p. 421. sq.

chen Natur *), von welcher Adam in keinem Falle ausgenommen war. Wenn dennoch von einem Tode als Strafe in der Bibel die Rede war, so deutete er ihn auf den geistigen, auf die ewige Verdammniß **), als den Sold der Sünde. Vermuthlich in diesem Sinne verurtheilte er den Klagsatz des Cälestius: Adam ist sterblich geschaffen und würde gestorben sein, möchte er gesündigt haben oder nicht. Seine Schriften sagen nichts darüber, ob er auch Krankheiten und andere Mängel unabhängig von dem Falle dem Zustande des ersten Menschen angemessen achtete, es ist dies aber wahrscheinlich, theils weil er das größere Uebel ihm zuschrieb, theils weil seine Anhänger wirklich diese Folgerung zogen.

Wenn das Kind auf die Welt kommt, ist es weder gut noch böse, sondern bringt nur die Fähigkeit zu beiden mit. Pelagius betrachtet nur das Aktuelle des Sittlichen und Unsittlichen, daher sagt er: „vor der Handlung des eignen Willens ist das allein im Menschen, was Gott schuf" ***). Bis die übrigen Kräfte der Seele sich weit genug entwickelt haben, um das Gesetz zu erkennen, ist die Sünde todt, d. h. nach ihm: sie wird begangen, ohne strafwürdig zu sein. Wenn z. B. ein Kind die Eltern schmäht, so scheint das Sünde, aber keine lebendige, sondern todte zu sein. Nun tritt mit fortschreitendem Alter das Gesetz ein und beendigt den Zustand der moralischen Zurechnungslosigkeit. Die Kennt-

*) Comm. Rom. 5, 14. communi et naturali morte — et justi moriuntur.

**) Comm. Rom. 8, 12. Significat mortem poenae aeternae.

***) De pecat. orig. 14.: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.

niß dessen, was Gott befiehlt und verbietet, legt ihm die Verpflichtung auf, das Gute zu wählen; vollzieht er sie, so harrt seiner der verdiente Lohn. Von hier ab nimmt der Unzusammenhang in der Vorstellung des Pelagius überhand. Er konnte sich nicht wohl verhehlen, daß grade nach der Erkenntniß der Pflicht die Verletzung der Gebote am meisten Statt fand. Wie war das zu erklären? Er dachte, die bis zu jenem Wendepunkt in der Kindheit herrschende Gewohnheit und der Gebrauch zu sündigen, daure fort, und zwar von jetzt an als strafwürdiger Ungehorsam gegen das Gesetz. Dabei blieb nur unbegreiflich, einmal, wenn dies die göttliche Ordnung war, daß die Begierden von dem Bewußtsein des Willens Gottes beherrscht würden, wie ohne Weiteres die bisher unschuldigen Begierden eine Richtung gegen das Gesetz nehmen und diese Ordnung umkehren können. Indeß ist es unschwer zu sehen, welches Mißverständniß hier zu Grunde liegt. Alles Gesetz nämlich, selbst das natürliche, ist ihm ein äußerlich hinzukommendes. Was vorher ohne dasselbe gethan ist, das wird nun klassifizirt, wird gut oder böse. Nicht als ob ihm völlig unbekannt wäre, daß das Gesetz nicht blos äußerliche Norm, sondern ein innerliches, treibendes Leben sein soll; er spricht ja von einer Liebe zum Gesetze, jedoch das alles nur, wenn er durch Schriftstellen daran erinnert wird, so daß auch an diesem Orte sich offenbart, wie der christliche Einfluß nicht vermochte, seine Grundneigung zu einer Legalität zu durchdringen, sondern unorganisch neben herging. — Das Zweite, was in seinen Vorstellungen von der menschlichen Entwicklung auffällt, ist die Wahrnehmung, daß, bevor das Bewußtsein von Recht und Unrecht in der Seele des Kindes aufgeht, immer schon die üblen Gewohnheiten vorhanden sind, die nachher als Sünde erscheinen. Woher diese nachtheiligen Neigungen, wenn im Kind nichts

Böses ist? Er giebt zwar den pädagogischen Rath, ihnen so früh als möglich entgegen zu wirken, aber jene Frage beantwortet er nicht *).

Bei Adam durfte nun aus biblischen und andern nahe liegenden Gründen nicht die Rede von einer Dauer der Kindheit und einem Heranwachsen sein; er trat in die Welt, aus Gottes Hand, nicht durch Abstammung von Eltern, mit vollem Gebrauch seiner körperlichen und geistigen Kräfte, daher auch sogleich ihm ein Gesetz gegeben ward. Deshalb sprach Pelagius, wiewohl er ihn in seiner anfänglichen sittlichen Unentschiedenheit von den jetzt gebornen Kindern nicht unterschied, dennoch das Anathema über den Satz, welcher auch dem Cälestius vorgeworfen war: daß die neugebornen Kinder in dem Zustande seien, in welchem Adam vor dem Falle. Freilich mußte es ihm mindestens thöricht erscheinen, beide dem Ganzen ihrer geistigen und leiblichen Entwicklung nach gleich stellen zu wollen. Und wenn man bedenkt, daß er den Anfang der ethischen Beziehung des Lebens da machte, wo die Selbständigkeit des Willens und die Erkenntniß des Gesetzes eintritt, so ist begreiflich, wie ihm der Unterschied der Alterstufen doch gewichtiger scheinen mochte, als man auf den ersten Anblick muthmaßt. Dazu kam, daß Adam vor den Späteren den Vorzug hatte, durch kein Beispiel des Bösen zur Nachahmung versucht zu werden.

Den Sündenfall Adams betrachtete er ganz wie die erste Uebertretung, welche ein Kind begeht, das zum Bewußtsein des Gesetzes erwacht ist. Wenn die Schrift ihn als einen Angelpunkt in der Geschichte der gesammten Schöpfung darstellt, weil der Wille der Selbstsucht, der

---

*) Vergl. die Bemerkungen des Pelagius in dem Comm. zum VII. Cap. des Römerbriefes, Opp. Hieron. tom. V. p. 946. ed. Martian.

sich zum Mittelpunkt des Daseins zu machen strebt, damit in die Menschheit eintrat, so war es dagegen das Unbedeutende der äußern That, woran Pelagius festhielt. Er theilte mit seinen Anhängern die Neigung, ihr Gewicht möglichst zu verringern; schrieb er ihr nicht einmal auf die folgende irdische Lebenszeit Adams selber Einfluß zu [aus dem Stillschweigen der Bibel schloß er, daß er ferner nicht gesündigt habe *)], wie viel anstößiger mußte ihm die Lehre erscheinen, daß Sünde und Uebel von da aus über das ganze Menschengeschlecht gekommen sei. Bei Augustin wirkte zur Gestaltung seiner Ansicht die Anschauung mit, das menschliche Geschlecht als ein Ganzes, von Einer Idee belebt, aufzufassen. Adam war ihm Repräsentant derselben; in ihm war das ganze Geschlecht enthalten und fiel mit ihm. Seine Sünde und seine Schuld ist demnach die unsere. In dieser Darstellung verräth sich die Ahnung eines organischen Zusammenhanges und einer Lebensgemeinschaft des Menschengeschlechtes, vermöge deren das Böse trübend auf die Entwicklung desselben einwirkte. Pelagius dagegen, welchem die Grunderfahrung im eignen Sündenbewußtsein und die Anschauung der Einheit gleichmäßig verschlossen war, konnte weder Paulus, noch die Theorie des Augustin vom peccatum originale begreifen. Vereinzelt stehen die Entschlüsse seiner ungeschwächten freien Willkür da, und vereinzelt auch der ganze Mensch; er kennt wohl eine Summe, aber keine Gattung. Nur in so weit kann er von einer Einwirkung der Sünde Adams auf die Nachkommen reden, als diese denkbar ist, wenn er an der Spitze einer gleichartigen aber unzusammenhängenden Reihe steht. Weit entfernt eine Verschlechterung zuzugeben, behauptete er, daß die jetzigen Menschen Höheres in der Er-

*) Aug. De nat. et grat. 23.

füllung des Göttlichen Willens leisteten, als Adam, denn sie vollzögen mehrere Gebote, da jener nicht einmal das eine beobachtet habe *).

Eine Fortpflanzung der Sünde vermöge der Zeugung anzunehmen, schien ihm ein dem Wahnsinn ähnlicher Irrthum **). Die traducianistische Ansicht von der Entstehung der Seele, war wegen der nahe liegenden Gefahr des Materialismus dem Augustin bedenklich, so sehr auch seine Lehre von der Erbsünde dadurch gestützt worden wäre. Pelagius aber hielt beides für untrennbar; er glaubte die Behauptung von einem angebornen Verderben zu widerlegen, wenn er sie auf jene Betrachtungsweise zurückführte. Diese Gegensätze identificirte er, indem er sich in seinem Glaubensbekenntnisse für den sogenannten Kreatianismus aussprach ***). Marius Mercator hat uns die Folgerungen, welche er weiter hieraus zog, aufbehalten: „Entstehe die Seele nicht durch Zeugung, sondern habe nur das Fleisch den tradux peccati, so verdiene auch letzteres allein die Strafe, und unbillig sei es, daß die jetzt geborne und nicht von Adam herstammende Seele eine so alte, nicht von ihr begangene Sünde tragen solle †)." Jene Bestimmung in seinem Bekenntnisse ist zugleich gegen den Manichäismus

*) Aug. De nat. et grat. 23.

**) Comm. ad Rom. VII, 8. p. 946.: Si quum lex non esset peccatum mortuum est, insaniunt qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum.

***) Animas a Deo dari credimus quas ab ipso factas dicimus. Wall hist. bapt. infant. p. 385.

†) Quoniam si anima non est ex traduce, sicut nec est, sed sola caro habet traducem peccati, sola et poenam meretur; injustum est enim, ut hodie nata anima non ex massa Adae, tam antiquum peccatum portet alienum: quin et rationabile est, ut Deus, qui propria peccata dimittit, non imputet alienum.

gerichtet, mit welchem er Augustins Theorie zusammenbrachte. Man erkenne in der Lehre von dem natürlichen Verderben des Menschen die Spuren des Dualismus, in welchem er ehemals befangen gewesen. Der Kreatianismus dagegen beweise, daß Jeder in reinem Zustande geboren werde, da Gott jede Seele schaffe. Wenn man eine wesentliche Veränderung der Natur annehme, so müsse man unvermeidlich das Böse, was ihm ja nur in vorübergehenden, wesenlosen Modifikationen der Willensbewegung bestånd, für etwas Selbständiges, eine Substanz, erklären. Nach seinem rohen Empirismus stellte er sich vor, die Seele würde in diesem Falle, wie eine Sache, einen neuen, fremdartigen Theil erhalten. „Das Böse, sagt er, sei nichts Wesenhaftes, Substanzielles, sondern ein Begriff, der für sich gar nicht existire, womit kein Ding, nicht etwas Bestehendes, Körperliches bezeichnet werde, sondern der Akt einer unrechten That. Wie also habe es die menschliche Natur schwächen oder verändern können, da es selbst kein Bestehen habe *)?" Es konnte ihn bestärken, daß Augustin auch in solchen Regungen der Sinnlichkeit Böses zu erkennen glaubte, in welchen die angenehme Empfindung dem Wesen der sinnlichen Natur angemessen ist. Nun zweifelte er um so weniger, daß jenem das Fleisch das Böse sei. Er behauptete nicht nur, es gebe auch eine gute Concupiscenz, und das Fleisch sei nicht sündhaft, sondern berief sich überdies auf eine Menge Paulinischer Stellen, wo der

---

*) Primo de eo disputandum est, quod per peccatum debilitata dicitur et immutata natura. Unde ante omnia quaerendum puto, quid sit peccatum, substantia aliqua, an omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur. — Credo ita est, et si ita est, quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod subsistentia caret? De nat. et grat. 21.

Apostel das Wort σάρξ für Werke des Fleisches, nach Pelagius Auslegung, für die einzelnen Handlungen, mithin nicht zur Bezeichnung einer Substanz des Bösen gebrauche*).

Schon hier zeigt sich der Einfluß seiner Lehre von der Freiheit, die mehr als alles der Ansicht von einer natürlichen Gebundenheit des Willens an das Böse zuwider lief. Es wirkte selbst in diesem Irrthum ein sittliches Interesse mit, welches von dem Bewußtsein moralischer Kraft ausging, und eine Berechtigung hatte, theils in seiner mangelhaften Auffassung der Augustinischen Vorstellungen, daß Adams Sünde als eine uns völlig fremde, dennoch wie eine unfreiwillige Erbschaft übernommen werden müsse, theils in der schroffen Uebertreibung des Gegensatzes, welcher keine Spur des Guten im natürlichen Menschen anerkennen wollte. So wenig er dem Guten, was er den vernunftlosen Geschöpfen zuschrieb, eine ethische Bedeutung beilegen mochte, eben so sehr schien ihm der sittliche Maaßstab für die Sünde verloren zu gehen, wenn sie zu einer Beschaffenheit der Natur gemacht würde. Ist sie natürlich, schloß er, so ist sie nothwendig und nicht freiwillig, ist dann gar nicht mehr Sünde zu nennen. Auf diese Weise die Sache vorgestellt, erschien die sittliche Zurechnung **) gefährdet, und wem hätte mehr an ihrer Aufrechthaltung liegen können, als Pelagius, der nicht nur seine ganze Wirksamkeit darauf begründete, sondern auch überzeugt war, mit Ruhe der einstigen Verantwortung über seine irdischen Thaten entgegensehen zu dürfen? — Von dieser

*) De nat. et grat. 63.

**) Quomodo enim Deo pro illius peccati reatu subditus esse poterit, quod suum non esse cognoverit? Suum enim non est, si necessarium est, aut si suum est, voluntarium est, et si voluntarium est, vitari potest. De nat. et grat. 34.

Betrachtung war die Rücksicht auf Gott nicht zu trennen. Schon Augustin bemerkt, daß Pelagius Gottes Sache zu führen glaube, indem er das Geschöpf vertheidige. Er trüge, wie er meinte, zuletzt die Schuld, wenn das Böse in unserer Natur seinen Grund hätte. Denn er hätte sie so eingerichtet, daß der Mensch zwar von der Gerechtigkeit zur Sünde übergehen, nicht aber umgekehrt sich wieder zur Gerechtigkeit wenden könnte *). Mit Recht schauderte er vor dem Gedanken zurück, Gott zum Urheber der Sünde zu machen. So weit wollte indeß auch Augustin nicht gehen, und er ergriff, je nachdem er auf christlichem oder philosophischem Standpunkte urtheilte, einen doppelten Ausweg: er schrieb Adam eine Freiheit zu, welche kein späterer Mensch besaß, und die wenig mit der sonst behaupteten völligen Abhängigkeit alles Daseins von Gott stimmte, oder er verwandelte das Böse in eine Privation. Dort siegt das sittliche Bewußtsein, hier die Konsequenz, und während Pelagius zum Theil deshalb das Böse nicht ergründet, weil er nicht vermag, über Einzelheiten sich zu erheben, geräth auch Augustin in eine Verflachung des Begriffes, wenn er der systematischen Strenge zu viel nachgiebt.

Die göttliche Ordnung, nach welcher die Sünde Verfinsterung der Erkenntniß und neue Sünde herbeiführt, erkannte Augustin sehr wohl, und sagte deshalb, daß Gott Sünde mit Sünde bestrafe. Hierauf vermochte Pelagius nicht einzugehen; solche Ausdrücke schienen ihm das Böse auf Gott zurückzuleiten. Gott fordre von den Menschen Heiligkeit des Lebens und sollte in ihnen die Sünde mehren? Nicht so dürfe er strafen, daß die Schwäche zu neuer Sünde führe, denn alsdann wäre die Strafe Ursach

*) l. c. 25.

der Sünde *). Da er das Gebiet der freien menschlichen Thätigkeit als ein selbständig abgeschlossenes behandelt, nimmt auch der Zweck der Strafe zuweilen bei ihm eine besondere Gestalt an. Wenn Paulus im Römerbriefe Kap. I. V. 21. sagt, Gott habe die Menschen den bösen Lüsten ihres Herzens hingegeben, worauf Augustin sich beruft, so erklärt Pelagius dies: Er habe, vermöge seiner Langmuth, um ihnen zur Besserung Zeit zu geben, mit der Strafe gezögert. Er läßt also den Sünder nicht die Macht des Bösen erfahren, damit dieser, seinen Zustand erkennend, zur Umkehr bewogen werde, sondern wartet es ab, ob jener nicht sich aufraffen und bessern wolle. Ist die Frist verflossen, so tritt die Strafe ein, welche nach diesem Zusammenhange nur noch eine Vergeltung für die Beleidigung der göttlichen Majestät, nicht aber zugleich ein Mittel zur Besserung ist. Augustin, dem ein heiliges Leben ohne die Gemeinschaft mit Gott und seine Unterstützung undenkbar ist, erwidert, daß in jenem Zurückhalten des göttlichen Einflusses eben die Preisgebung an die Finsterniß liege **). Es mochte ihm begegnet sein, daß, indem er auf den Zusammenhang blickte, in welchem die Erlösung mit den Folgen des Falles stand, in seiner lebhaften Ausdrucksweise die Sünde eine mehr als relative Nothwendigkeit zu erhalten schien. Wenigstens deutete Pelagius einige seiner Aussprüche so, als sei das Böse nothwendig gewesen, damit Gott barmherzig sein könnte, und hatte dann viele Einwendungen dagegen, wie: ein Arzt müsse wohl bereit sein, einen Kranken zu heilen, dürfe aber nicht wünschen,

---

*) Materiam peccati esse vindictam, si ad hoc peccator infirmatus est, ut plura peccaret. — Non debuit sic vindicare peccatum, ut peccator per vindictam plura committeret. De nat. et grat. 24.

**) l. c.

daß ein Gesunder krank werde, um ihn zu heilen. Ueberhaupt könne nichts Böses Ursach von etwas Gutem sein *). Das Wahre in jenen Aussprüchen, daß das Sinken des Menschen für Gottes Barmherzigkeit ein Anlaß werde, ihn wieder emporzuheben, übersieht Pelagius; er legt zwar großes Gewicht auf die Heiligkeit und mehr noch auf die Gerechtigkeit Gottes, urtheilt jedoch immer dabei nach dem Maaßstabe seiner beschränkten Moral.

Die Taufe benutzten beide Theile zum Belege für ihre Ansicht. Die bereits in der Kirche allgemein herrschende Vorstellung, daß die Kindertaufe eine apostolische Einsetzung sei, die herkömmlichen Ceremonien, welche darauf hindeuteten, daß durch diesen Akt das Kind den dämonischen Gewalten, die es bisher beherrscht, entrissen werde, dienten Augustin zum Beweise einer angebornen Sündhaftigkeit. So sei auch im Alten Testament den Kindern der Tod gedroht, welche nicht bis zum achten Tage nach der Geburt die Beschneidung empfangen. Wie stimme das mit der Gesundheit und Reinheit der Natur? Was können die Säuglinge durch eignen Willen verbrochen haben? (De pecc. orig. 35.) Da er nun hiemit die Verdammung der ungetauften Kinder in engen Zusammenhang brachte, eine Folgerung, gegen die sich Pelagius Gefühl empörte, so erfuhr bei diesem die zu Grunde liegende Behauptung von dem natürlichen Verderben einen verstärkten Widerstand. Grade dadurch mochte die Heftigkeit des Streits gesteigert werden, daß er dieses nicht anerkennen wollte, während er doch in der Voraussetzung von der Nothwendigkeit der Kindertaufe übereinstimmte, und nun keinen geschickten Ausweg wußte. Denn er gerieth hier in offnern Widerspruch mit der kirchlichen Lehre als je. Wir werden

*) Nullum malum boni alicujus esse causam. De nat. et gr. 27.

später sehen, zu welcher Betrachtungsweise der Taufe er dadurch gelangte. — Es war aber andrerseits in Augustins Lehre ein Punkt, auf welchen die Pelagianer vorzugsweise ihre Begriffe richteten, weil sie dort eine Blöße zu entdecken glaubten. Die Taufe, dies gab Augustin zu, nehme von uns die Sünde Adams hinweg; nun hielt ihm Pelagius entgegen: Sind die getauften Eltern von der Sünde gereinigt, so müssen auch die Kinder frei davon geboren werden; jene können nicht auf sie übertragen, was sie selbst nicht haben. Wenn der Sünder einen Sünder zeugt, so daß der Neugeborne der Taufe bedarf, um von dem peccatum originale erlöst zu werden, dann muß auch die Gerechtigkeit der Eltern auf die Kinder erben *). Pelagius trat in dieser Argumentation auf den Standpunkt seines Gegners; denn er selbst machte den Zustand bei der Geburt nicht davon abhängig, ob die Eltern getauft seien oder nicht; er betrachtete es ja als ein in der menschlichen Natur begründetes Gesetz, daß die Kinder in sündloser und unentschiedener Beschaffenheit geboren würden. Augustin vertheidigt sich damit, daß durch die Taufe die böse Lust dem Wiedergebornen zwar nicht mehr zum Verderben gereiche, aber doch immer noch nicht ganz getilgt sei und daher auch auf die Nachkommen wirke. „Wenn es sich so verhält, entgegnet Pelagius, daß den Eltern nach der Bekehrung die eignen Sünden nicht schaden, wie viel mehr wird ihren Kindern nichts Nachtheiliges daraus ent-

---

*) Si baptismus mundat antiquum illud veternosumque peccatum, qui de duobus baptizatis nati fuerint, debent hoc carere peccato; non enim poterunt ad posteros transmittere, quod ipsi minime habuerint. — Si peccator genuit peccatorem, ut parvulo ejus peccatum originale in baptismi acceptione solvatur, justus ergo justum gignere debuit. cf. Mar. Merc. Comm. cap. II.

stehen *)." Jener beruft sich auf Analogieen in der Natur; wie aus dem Samen eines veredelten Oelbaumes dennoch ein wilder Baum erwachse, so sei es auch unter den Menschen. Er hat aber mehr Vertrauen zur Schrift, als zur eigenen Beweisführung, und beugt sich unter das Ansehen derselben, wenngleich seine Kraft nicht ausreichen sollte, alle Schwierigkeiten zu lösen. Die Schrift und die Erfahrung waren seine unwiderleglichen Fürsprecherinnen bei Jedem, dem das innere Auge dafür geöffnet war.

In dem Buche de peccato originali c. 38. erwähnt Augustin, daß seine Gegner ihm die Consequenz machten: Wirkt in der Ehe die Concupiscenz, so ist die Ehe etwas Böses; und wird die Sünde durch die Zeugung fortgepflanzt, so ist der daraus abstammende Mensch nicht ein Werk Gottes; mithin die Ehe etwas Verwerfliches. Julianus ist es vorzüglich, welcher diesen Einwand ausführlich erörtert; da aber jene Schrift Augustins gegen Pelagius und Cälestius gerichtet ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß bereits Pelagius den leicht sich darbietenden Einwurf hervorsuchte. Augustin widerlegt ihn durch die Unterscheidung dessen, was in der Ehe Gutes und Böses zusammenkomme. Nicht die Krankheit der Concupiscenz unchristlicher Gatten sei das Gute, sondern die zum löblichen Zwecke wirkende pudicitia conjugalis. Ferner müsse dabei berücksichtigt werden, wie weit der Mensch ein Werk Gottes sei. Beides werde zugleich fortgepflanzt, die Natur und das natürliche Verderben, das Eine gut, das Andere böse. Allerdings scheidet er hier den metaphysischen und moralischen Sinn im Begriffe des Guten nicht gehörig.

Pelagius entlehnte die Parallele zwischen Adam und

---

*) Si parentes post conversionem propria peccata non laedunt, multo magis filiis eorum per eos nocere non poterunt. Ibid.

Christus aus dem Römerbriefe; da er aber den tiefsten und wesentlichsten Inhalt, den Paulus hineingelegt, aufgab, so wurde sie ihm eine Formel, welche er vom eigenen Standpunkte aus gegen Augustin und im Grunde sogar gegen den Apostel selber gebrauchte. Er ging davon aus, daß überall das Werk Christi nur bei denen seine Folgen äußere, welche durch eigne Thätigkeit sich damit in Gemeinschaft gesetzt haben; anders auch in dem Verhältnisse Adams zu seinen Nachkommen nicht. „Wenn die Sünde Adams, sagt er, auch denen geschadet hat, welche nicht sündigten, so nützt auch die Gerechtigkeit Christi solchen, die nicht glauben *)." Insbesondere fand er seine Ansicht vom Tode dadurch bestätigt, daß Christus, obgleich der Heilige, doch dem gemeinsamen Geschicke nicht entnommen worden **); ja, da wir durch ihn Erlaß der Sünden empfangen haben, so müßten auch wir vom Tode frei sein, wenn er Folge einer durch Adams Fall auf uns lastenden Schuld wäre. Es würde ein Mißverhältniß sein, wenn die Wirkung desselben so viel mächtiger wäre, als die Erlösung, wenn der Tod Allen zu Theil würde, die Gnade aber allein den Gläubigen. Welch ein Widerspruch überdies mit den Worten des Apostels, daß durch den Einen mehr gerettet werde, als durch den Einen zuvor verloren gegangen ***). Man hätte meinen sollen, daß Pelagius vielmehr sich selbst im Zwiespalt mit der Lehre des Apostels gefunden hätte, wonach der Tod über Alle geherrscht, auch über die, welche

---

*) Si peccatum Adae etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest. Mar. Merc. Comm. cap. II.

**) Dominum nostrum sine peccato mori potuisse. De nat. et grat. 26.

***) Similiter, imo plus dicit Apostolus per unum liberari quam per unum ante perierat. Mar. Merc. l. l.

nicht nach Art Adams gesündigt haben. Aber wie er stets den Aussprüchen der Schrift, welche über den Grad seines Bewußtseins von der Sünde hinausgehen, einen weniger strengen Sinn unterlegte, so verstand er auch diesen nicht schlechthin von der Allgemeinheit, sondern nur von der Mehrzahl, von welcher die geringe der Gerechten nicht ausdrücklich ausgenommen sei. Aehnlich heiße es in der Bibel: Jeder Mensch sei ein Lügner, was doch nicht in dieser Allgemeinheit gelten könne. Von Abraham, Isaak, Jakob sage der Herr selbst: sie leben Gott (diese enge Beziehung gab er Luc. 20, 38: *πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι*); folglich könne auf sie nicht der Tod übergegangen sein. Oder er personifizirte den Tod, dachte ihn gleichbedeutend mit dem Teufel und erklärte die Worte: der Tod herrschte von Adam bis Moses, subjektiv als die Meinung desselben. Da noch keine Scheidung zwischen Göttlichem und Ungöttlichem Statt gefunden (diese kam durch das Gesetz), habe er, wiewohl irrig, geglaubt, an allen ein Recht zu besitzen*).

Wir berühren hier eine Vorstellung des Pelagius, welche für seine ganze Denkweise von großer Wichtigkeit ist, nämlich daß es außer Christo noch sündlose Menschen gegeben habe. Wenn man ihn fragte, ob er glaube, daß unter seinen Zeitgenossen bei irgend Einem völlige Reinheit anzutreffen sei, so erwiderte er, es komme ihm nicht darauf an, daß wirklich heilige Menschen sich in der Gegenwart vorfänden, sondern nur die Fähigkeit der menschlichen Natur, dahin zu gelangen, wolle er behaupten. Ja er gestand es unter dieser Bedingung zu, daß seine Zeit keinen solchen aufzuweisen habe. Aber mit Unrecht ist dieses Zu-

---

*) Hic autem propterea dicit omnes mortuos, quia multitudine peccatorum non excipiuntur pauci justi. — Quum non esset, qui inter justum et injustum discerneret, putabat mors se omnium dominari. Mar. M. l. l.

geständniß auf die früheren Beispiele eines gottgefälligen Lebens, welche er aus der Schrift entnahm, ausgedehnt worden, wie wenn er hier die Heiligkeit nur verhältnißmäßig und nicht im vollen Sinne gemeint hätte. Die Ueberschätzung der natürlichen Vorzüge, namentlich der Willenskraft, der Widerstand gegen die Anerkennung eines erblichen Verderbens, wie die Möglichkeit, den Forderungen des göttlicheu Gesetzes Genüge zu leisten, alles dieses, was aufs engste verbunden ist, gewinnt einen neuen Halt, wenn es in der That Menschen gab, die nicht nur ohne Sünde geboren, sondern auch, wo nicht das ganze Leben hindurch ihr fern geblieben, doch wenigstens wieder zu völliger Heiligkeit durchgedrungen sind. Daß er es so meine, bestätigen seine eigenen Worte, indem er eine große Anzahl anführt, von denen er sagt: sie haben nicht allein nicht gesündigt, sondern auch gerecht gelebt. Er macht sich den Einwand, es sei nicht Sache der Schrift, bei der großen Menge von Menschen die Sünden aufzuzählen. Aber, entgegnet er, wo sie ausdrücklich verneint werden, müsse man ihr glauben. Und als das Menschengeschlecht nur erst aus vier Personen bestand, sei doch jener Grund nicht vorhanden gewesen; erwähne sie in Eva, Adam, Kain die Sünde, weshalb hätte sie die Abels verschweigen sollen, wenn sie an ihm war *)? Noch willkürlicher deutete er so das Prädikat *ἅγιοι*, womit Paulus die Gemeinden bezeichnet, an welche er schreibt. „Man dürfe nicht bezweifeln, was der Apostel berichte. Waren sie nun heilig, so waren sie keine Sünder, und es kann mithin heilige Menschen geben **).“ Auch Augustin verstand die Aeußerungen des Pelagius auf gleiche Weise.

---

*) De nat. et grat. c. 42—44.

**) Comm. Ep. ad Philipp, IV, 21.

Sagten endlich die Gegner: Stände es in unserer Macht, ohne Sünde zu sein, wer wollte es dann nicht sein? so wußte Pelagius auch dies für sich zu deuten. „Grade die große Uebereinstimmung, erwiderte er, daß Viele oder Alle dies wollen, ist ein Beweis, daß die Möglichkeit vorhanden sein muß" (vrgl. Aug. De nat. et grat. 69.). Selbst unter den Lehrern der Kirche, die im Abendlande allgemeines Ansehen genossen, vermochte er leicht Autoritäten für seine Behauptungen zu finden, da erst jetzt eine bestimmte begriffliche Ausbildung der christlichen Anthropologie erfolgte.

Nach diesem Allem, wie konnte dennoch Pelagius auf der Synode von Diospolis die Sätze ablehnen und verdammen, daß Adams Sünde ihm allein, und nicht dem menschlichen Geschlechte geschadet habe? und ferner, daß das ganze Menschengeschlecht wegen des Todes und der Uebertretung Adams weder sterbe, noch wegen der Auferstehung Christi auferstehe? Allerdings war ja noch eine Einwirkung des Falles auf die Nachkommen denkbar. Vergegenwärtigen wir uns das über die Stellung Adams zu ihnen Bemerkte, so erhellt, daß die zunächst liegende, die einzige Verbindung zwischen der Sünde des ersten und der spätern Menschen die des Beispiels ist. In dem Buche de libero arbitrio, was Pelagius nach den Synodalverhandlungen schrieb, erwähnt er ausdrücklich, darum habe er die obigen Sätze verdammt, weil nicht nur dem ersten Menschen, sondern auch dem ganzen Geschlechte, die erste Sünde nachtheilig gewesen sei, zwar nicht durch die Fortpflanzung, aber durch das Beispiel *). Vielfache entsprechende Aeußerungen

*) De pecc. orig. 16. Vergl. De nat. et grat. 10. — in Adam peccasse omnes non propter peccatum nascendi origine attractum, sed propter imitationem dictum est. — Wenn Pelagius, wie es hiernach wahrscheinlich ist, dem ἐφ᾽ ᾧ Röm. V, 12. dieselbe Beziehung gab, wie Augustin, so ist dies ein Beweis von dem Ungrunde der Meinung, daß der Letztere dadurch zu seiner Theorie von der Erbsünde gekommen sei. Julian erklärte richtig: propter quod. cf. Aug. contr. Jul. Lib. VI, 75.

finden sich besonders in den Erklärungen zum fünften Kapitel des Römerbriefes. Adam war der Erste welcher sündigte; ähnlich wie er sündigen seine Nachkommen und ähnlich wie er sterben sie auch *). Daher sage Paulus, durch ihn sei Sünde und Tod in die Welt gekommen; von einem innern Zusammenhange ist nicht die Rede.

Nachahmung und Gewohnheit sind die Begriffe, womit Pelagius den der Erbsünde ersetzen will. Es ist eine Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes, sagt er, daß er der Richtung folgt, wohin man ihn lenkt, und allmälig nach dieser Seite hin Fortschritte macht. Auf Gewohnheiten werden Tugend und Laster, die ganze sittliche oder unsittliche Beschaffenheit des Menschen zurückgeführt **). Giebt man einmal zu, daß sie damit hinlänglich erklärt sei, so wird man treffend nennen, was er an die Demetrias schreibt: „Nichts hindert uns an der Ausübung des Guten, als die lange Gewöhnung zu den Lastern, die uns von Jugend auf anklebte, im Verlaufe vieler Jahre uns allmälig verderbte, und nachher so fest umstrickt und unterjocht hält, daß sie gewissermaßen die Macht einer Natur zu haben scheint ***)." Sofern die Gewohnheit, als Gewalt der Natur über die freie Bewegung des Geistes, etwas Unsittliches ist, scheint sich hier der Widerspruch zu ergeben, daß das Wesen der Tugend in etwas Fehlerhaftes gesetzt wird. Die Frage, ob die Gewohnheit an sich dem moralischen Urtheil unterliege, warf er freilich gar nicht auf; er fasste den Begriff weiter, indem er auch den der Fertigkeit darin einschloß. Jedoch mit seiner Theorie von dem steten Gleichgewicht des freien Willens, ist die Möglichkeit

---

*) Per Adam mors intravit, quia primus ipse est mortuus. Comm. I. Cor. 15, 22.

**) Consuetudo est quae aut vitia aut virtutes alit. Ep. ad Dem. 15.

***) l. l. cap. 8.

einer Gewohnheit eben so wenig in Einklang zu bringen, als es die der Tugend war. So flüchtet er, um die Freiheit vor der Gewalt der Erbsünde zu retten, aus der Tiefe in das plane Feld oberflächlicher Erfahrung, kann aber auch hier dem Conflikt mit den übrigen Erzeugnissen seiner ungründlichen Betrachtungsweise nicht entgehen. Nur wenn er die Sünde bis an ihre Quelle verfolgte, hätte er die Wurzel der Gewohnheit finden, zugleich Uebereinstimmung mit dem Christenthum und folgerechten Gedankenzusammenhang gewinnen können.

Die Gewohnheit, welche den Einzelnen beherrscht, ist es hiernach auch, wodurch das ganze Geschlecht allmälig von der sittlichen Höhe herabgesunken ist. Was also hauptsächlich den Gang der Geschichte bestimmt und die sittliche Gestaltung umfassender Zeiträume erklären soll, ist etwas Passives. Giebt es eine unwahrere und geistlosere Auffassung der Geschichte? Wenig Schwierigkeit machte es ihm dabei, wie die Gewohnheit zu einer immer allgemeiner und drückender werdenden Macht heranwachsen konnte, wenn das Geschlecht durch die reine Geburt jedes Einzelnen stets wieder zu einem sündlosen Zustande erneuert wird. Denn der große Einfluß, des guten oder bösen Beispiels schien ihm hinlänglich zu erklären, daß mit der gesteigerten Unsittlichkeit der Umgebung auch die Sünde des Einzelnen im selben Maaße zunehme. Im Gegentheil beruht die moralische Betrachtung der ganzen Geschichte gleichfalls auf dem Interesse, das bonum naturae daran zu bewähren. Nach den drei großen Abschnitten, die durch Moses und Christus in der Geschichte gebildet werden, nimmt er drei Perioden der Sittlichkeit an, die durch das natürliche, das Mosaische Gesetz und das Evangelium bezeichnet sind. In der langen Ausübung der Sünden ward zwar die Seele immer mehr mit Lastern bedeckt und verfinstert, aber andrer-

seits ist grade die große Ausdehnung der vormosaischen Zeit ein Beweis für die Kraft des angebornen sittlichen Bewußtseins. „Die ersten Menschen", sagt er, „waren ohne irgend eine Erinnerung des Gesetzes, nicht etwa, weil Gott eine Zeitlang sich nicht um sein Geschöpf bekümmerte, sondern weil er sich bewußt war, die Natur des Menschen so geschaffen zu haben, daß sie bei Ausübung der Gerechtigkeit die Stelle des Gesetzes vertreten konnte." Sie reichte hin zum heiligen und Gott wohlgefälligen Leben.*) Der verschiedene Zweck, welchen er und Augustin der alttestamentlichen Gesetzgebung beilegen, zeigt recht deutlich die entgegengesetzten Gesichtspunkte der Natur und der Gnade, unter welchen sie die ganze göttliche Ökonomie betrachten. Während dem Augustin das Gesetz vorzugsweise die Bedeutung hat, durch Erweckung des Schuldbewußtseins zu Christo zu führen, ist es dem Pelagius nur lehrend, und durch Drohung die Pflicht einschärfend. Der wesentliche Zusammenhang des Gesetzes mit Christo, als eines *παιδαγωγός* zu ihm, bleibt ihm unverständlich. Es ist ihm viel weniger eine Vorbereitung auf die Erscheinung Christi, als seine Bestimmung, durch immer wiederholte Erinnerung die Seele zu läutern und zu ihrer einstigen Klarheit zurückzuführen. Die sittliche Erkenntniß sollte sogar über den ursprünglichen Zustand erhöht werden, denn er dachte sich die drei Perioden in einer Stufenfolge, aber es kommt bei ihm nie zu genauerer Bestimmung des Fortschrittes vom natürlichen zum mosaischen Gesetze, und käme es dazu, so würde sie sich auf Einzelheiten und Äußerlichkeiten beschränken.**) Wollte er irgend seinen Grundsätzen

*) Ep. ad Dem. c. 8. cf. c. 4.

**) Ep. ad Dem. c. 8. — ad quam (naturam) Dominus limam legis admovit, ut ejus frequenti admonitione expoliretur et ad suum posset redire fulgorem.

treu bleiben, so konnte er nicht zugeben, daß den Forderungen des Gesetzes gegenüber der Mensch sich ohnmächtig fühlen müsse, geschweige eine göttliche Anordnung in dieser Wirkung erkennen. Wie hätte Gott eine Aufgabe stellen sollen, die unsere Kräfte überschritte; das hielt er für eine grundlose Behauptung, zur Beschönigung der Trägheit erfunden und beleidigend für die göttliche Gerechtigkeit *). Scheinbar ist er dem Rechten nahe, wenn er zu Röm. VIII. bemerkt, das Gesetz an sich sei nicht unerfüllbar, sondern nur wegen der Schwachheit unseres Willens genügen wir ihm nicht, jedoch besteht der Grundirrthum dabei ganz unverändert.

§. 10. Von der Erlösung.

Wie verhält sich nun das Christenthum zu den vorhergehenden Perioden? Diese Frage führt uns eine andere wieder vor die Augen, mit deren Beantwortung auch sie erledigt wird, die entscheidende Frage, welche Bedeutung in Pelagius Ideenverbindung der Erlösung zukomme. Bethätigt sich auch hier der deistische Grund seiner Ansichten, so daß er in der Erlösung nur die Resultate des Zusammen-

*) Ibid. c. 19. Verum e contrario fastidioso ac remisso animo in os reclamamus et dicimus: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carne circumdamur. O caecam insaniam, o profanam temeritatem. Duplici ignorantia accusamus Deum, scientiae ut videatur nescire quod fecit, nescire quod jussit, quasi oblitus fragilitatis humanae imposuerit homini mandata, quae facere non possit. Simulque, proh nefas! adscribimus iniquitatem justo, pio crudelitatem, dum eum primo aliquid impossibile praecepisse conquerimur. Deinde pro his damnandum putamus ab eo hominem, quae vitare non potuit, ut, quod etiam suspicari sacrilegium est, videatur Deus non tam salutem nostram quaesivisse quam poenam. — Nemo magis novit mensuram virium nostrarum, quam qui ipsas vires nobis dedit.

wirkens natürlicher Fähigkeiten erblickte, oder gewahrte er darin ein höheres Leben, durch eine neue Schöpferthat Gottes mitgetheilt? Eine Teleologie des Gesetzes, welche nicht vorwärts auf die zweite, sondern zurück auf die erste Schöpfung deutet, ist nicht geeignet, eine günstige Erwartung von Pelagius Antwort zu erwecken. Zwar stellte er die Gegenwart nicht hoch in sittlicher Beziehung; er selbst gestand, nicht frei von Sünden zu sein, und gab seiner Nachlässigkeit die Schuld davon. Aber durch solche leise Regungen des Gefühles der Sündhaftigkeit ward seine feste Überzeugung nicht erschüttert, daß wenigstens die Möglichkeit vollkommener Sittlichkeit in der Kraft eines Jeden liege. Es leuchtet ein, daß, wenn die Beschaffenheit der menschlichen Natur durch den Fall nicht wesentlich verändert ist, wenn sie sich in der Geburt immerfort zu einem sündlosen Zustande verjüngt, nichts ist, was auf die Nothwendigkeit einer Erlösung hinwiese, einer solchen, welche durch Wiedergeburt die Seele in ihrer innersten Tiefe von den Ketten der Sünde befreit, und nicht durch eigne Kraft allein zu bewerkstelligen ist.

Auch die morgenländischen Kirchenlehrer hatten hohe Vorstellungen von dem Vermögen des Menschen; alle jedoch räumten der Erlösung einen nothwendigen Platz in den Systemen ihrer Glaubenslehren ein. Entweder waren es wesentlichere Verluste, welche nach ihrer Ansicht der Fall verursacht, die Erlösung aber in überwiegendem Maaße vergütet hat, oder wenn auch, ohne einen Unterschied zwischen der Beschaffenheit der Natur vor und nach jenem Wendepunkt zu machen, ihre Mängel aus ihrer eigenthümlichen Schwäche abgeleitet werden, so ist nur desto mehr der Stand der Natur ein vorbereitender, welcher der Ergänzung bedarf und die Erlösung als seine Vollendung erfordert.

Daher gelang es demselben Theodorus, welcher gleichfalls die Augustinische Theorie von der Erbsünde bekämpfte und die menschliche Freiheit vertheidigte, den Übergang von der Anthropologie zur Lehre von Christo und der Erlösung, den Pelagius nicht auffinden konnte, in gesetzmäßiger Entwicklung seiner Prinzipien darzustellen. Diesen großen, im Innersten der Denkweise begründeten Unterschied abgerechnet, neigt sich Pelagius, wie in den Prämissen von der Freiheit und Sünde, so auch in der Auffassung der Erlösung, der orientalischen Betrachtungsweise zu. Je weniger er dagegen dem Augustin die Macht der Sünde über das menschliche Geschlecht zugab, desto ferner war er davon, mit ihm das Hauptgewicht der Erlösung in die Befreiung von diesem Verderben zu setzen. Den Lehrern griechischer Bildung pflegt die Erlösung eine Erhebung der menschlichen Natur zu höherer Würde in göttlicher Gemeinschaft zu sein; der Schöpfer der Welt, der Gründer der Vernunft, ist es zugleich, welcher durch seine fortgehende Offenbarung alle Völker erleuchtet, bis er endlich, alle Strahlen derselben zusammenfassend, selbst auf Erden erscheint, und die Periode eintritt, welcher die Entwicklung der ganzen Schöpfung entgegendrängt, ja, die für den Zweck ihres Daseins gilt. Diesen Systemen sieht man es an, daß ein von Sehnsucht nach dem ewigen Lichte erfülltes Gemüth sich darin ausdrückt. Es ist wahr, die mehr spekulative und die Erkenntniß überschätzende Richtung der Orientalen erschöpfte das Bewußtsein der Sünde nicht in dem Maaße, wie die tiefen Geister des mehr praktischen Abendlandes, aber vor dem Deismus und der Selbstgenugsamkeit des Pelagius bewahrte die Ausgezeichneteren von ihnen das rege Bedürfniß nach dem Göttlichen, als der Quelle und Stütze ihres Lebens. Wo sich unter ihnen dennoch ein Genügen an der eignen Kraft bemerklich

macht, beruht es auf dem Vertrauen, was sie in die Erkenntniß setzen, während Pelagius das sittliche Vermögen zu hoch anschlägt. Eunomius und Pelagius sind verwandte Charaktere, jeder von ihnen repräsentirt eine einseitig verfolgte Hauptrichtung des kirchlichen Lebens. Die Aufhebung der inneren Lebensgemeinschaft mit Gott, die Flucht vor dem Mystischen im Christenthum, der unbewußte Widerspruch gegen Schrift und Dogma ist ihnen gemeinsam. Diese Nüchternheit und Dürrheit des Geistes verrieth sich bei Eunomius in dem Übermuthe beschränkter Verstandeserkenntniß, bei Pelagius in moralischer Selbstgenugsamkeit. Was in ihnen getrennt ist, hat der neuere Rationalismus vereinigt. Aber schon bei jenen sind Spuren gegenseitiger Berührung vorhanden. Denn Eunomius giebt deutliche Kennzeichen einer gesetzlichen Moral, und Pelagius, obgleich er sich nicht anmaßt, die Tiefen Gottes zu ergründen, vielmehr den Wissensstolz für eines der hauptsächlichsten Hindernisse zu Christo zu gelangen hält, findet doch oft in den Thatsachen des Christenthums nichts Höheres, als was die Spannkraft des empirischen Erkennens zu erreichen vermag.

Er findet etwas Natürliches darin, so weit ihn die Consequenzen seiner Anthropologie beherrschen, er läßt aber auch das Übernatürliche in dem Erlöser und seiner Wirksamkeit stehen, weil ihn das Ansehen der Schrift und der Kirchenlehre bindet. Hier stoßen die unversöhnlichen Widersprüche auf's härtste zusammen. Wenn die Gnade, welche uns durch Christum zu Theil geworden, ihrem biblischen Begriffe nach theils der verderbten Beschaffenheit unserer Natur, theils den Ansprüchen eines eigenen Verdienstes entgegensteht, so hält Pelagius entweder den Begriff des Natürlichen fest, und indem er die wesentlichen Unterschiede durch Verallgemeinerung verwischt, identifizirt

er die Gnade mit der Natur; oder er bewahrt die spezifische Bedeutung jener, weiß aber dann keine organische Verbindung mit der andern zu ermitteln, der sie fremd und überflüssig ist.

Was Pelagius unter dem Begriffe der Gnade verstehe, darüber findet sich bei ihm so wenig, als bei den übrigen Anhängern seiner Partei, eine bestimmte Erklärung. Nach Julianus Auffassung möchte wohl nichts von allem, was der Mensch empfangen, selbst das Dasein, davon ausgeschlossen, und die eigentlich christliche Bedeutung mithin ganz verloren sein *). So allgemein drückt sich zwar Pelagius nicht aus; doch immer nach allgemein genug, daß er auch allen Heiden an der Gnade hätte Theil geben können. Denn er benennt mit diesem Namen schon die jedem als Menschen zukommende Freiheit. Zu Diospolis erklärte er, da ihm die Äußerung vorgeworfen wurde, der Mensch könne ohne Sünde sein, wenn er wolle, daß er dies nur durch das Zusammenwirken der Gnade und der eignen Anstrengung für möglich halte **). Aber er sprach es in seinem Buche de libero arbitrio, und mündlich gegen seine Schüler aus, daß er damals mit dem Worte Gnade die in der Natur gegründete Möglichkeit nicht zu sündigen gemeint habe ***). Augustin trifft den rechten Punkt, indem er darthut, daß diese Unbestimmtheit des Begriffes aus dem Mangel des Gegensatzes, der Anerkennung des

*) cf. Münschers Lehrb. d. christl. Dogmengesch. Aufl. 3. p. 388.

**) De gest. Pelag. 16.

***) De gest. Pel. 22. — apertissime expressit: hanc se dicere Dei gratiam, quod possibilitatem non peccandi natura nostra quum conderetur accepit, quoniam conderetur cum libero arbitrio. — — Dixi quidem, proprio labore et Dei gratia posse hominem esse sine peccato; sed quam dicam gratiam optime nostis et legendo recolere potestis, quod ea sit, in qua creati sumus a Deo cum libero arbitrio.

Falles und seiner Folgen, abzuleiten sei. Daher wird dem Pelagius, was so eben noch Gnade war, alsbald wieder Natur, wenn er sagt, das liberum arbitrium sei zwar auf gleiche Weise in allen, Christen, Juden und Heiden, wegen der gemeinsamen Natur, bei den Christen allein aber werde es durch die Gnade unterstützt *). Es geht zugleich aus diesen Worten hervor, daß er der Gnade außer der Grundlegung noch weitere Unterstützung des sittlichen Willens beimaß. Worin sie bestehe, bezeichnet er in seinem Buche über den freien Willen, an einer Stelle, welche ein neues Zeugniß für das Schwankende des Begriffes der Gnade ablegt, da es grade galt, seine Eigenthümlichkeit hervorzuheben, um den Vorwurf zurückzuweisen, als schlage er ihre Bedeutung im Vergleich mit der des freien Willens zu gering an. Er sagt hier: „die Gnade setzen wir nicht blos ins Gesetz, sondern auch in die Unterstützung Gottes. Denn es hilft uns Gott durch seine Lehre und Offenbarung, indem er die Augen unseres Herzens öffnet, indem er uns das Zukünftige zeigt, damit das Gegenwärtige uns nicht überwältige, indem er die Nachstellungen des Teufels offenbar macht, und uns durch das vielfache und unaussprechliche Geschenk der himmlischen Gnade erleuchtet. Wer solches sagt, fährt er fort, scheint der die Gnade zu leugnen, oder nicht vielmehr so wohl sie, als auch den freien Willen, anzuerkennen?" — An dieses Verhältniß schloß sich eine Streitfrage, welche lebhaft verhandelt ward. Cälestius hatte den Satz aufgestellt: die göttliche Gnade und Hülfe werde nicht bei den einzelnen Akten gereicht, sondern bestehe im freien Willen, oder in Gesetz und Lehre **). Wir er-

*) Pel. Ep. ad Innoc. cf. Aug. de grat. Chr. 33. 39. 40.
**) De gest. Pel. 30.

innern uns einer früher*) angezogenen Stelle aus Pelagius Buche über den freien Willen, wo er das Vermögen mechanisch von den einzelnen Akten trennend, jenes Gott, diese dem Menschen zutheilte. Er fügt sogar hinzu, daß Gott das Vermögen durch seine Gnade unterstütze, aber uns anheimgestellt bleibe, gut zu denken und zu handeln. Eine Hinneigung zu Cälestius deistischer Meinung ist demnach unleugbar; und doch wollte er sich nicht dazu bekennen. „Wir bedürfen immerfort der göttlichen Unterstützung, wiederholte er vielfach und auch in seinem Glaubensbekenntniß**); unzweifelhaft, weil doch ohne das Princip auch die Akte nicht Statt finden könnten, und er, wie äußerlich er die Gnadenerweisungen auch gegen den menschlichen Willen stellen mochte, es dennoch für angemessen hielt, jede Handlung im Hinblick darauf zu vollziehen. Indessen stand diese Frage dem Mittelpunkt um vieles ferner, als wenn es sich um die Beschaffenheit der göttlichen Hülfsleistungen selbst handelte. Im Gegensatz zu Augustin ist schon von Bedeutung, daß sie eben auf adjutoria beschränkt werden, das eigentlich Wirkende also unabhängig von ihnen vorhanden ist, während bei Augustin die Gnade die hauptsächliche, ja die alleinige Schöpferinn

*) pag. 32. Wir fügen hier einige Worte des Origenes hinzu, woran sich die Verwandtschaft des Pelag. mit der Denkweise der Orientalen erkennen läßt: *τὸ καθόλου θέλειν ἔχομεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ κινεῖσθαι, οὐχὶ δὲ τὸ εἰδικὸν — ἤτοι τὸ κινεῖσθαι πρὸς τὸ τύπτειν ἢ ἀναιρεῖν κ. τ. λ., ἀλλὰ τὸ γενικὸν τὸ κινεῖσθαι ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ — καὶ τὸ μὲν ἐνεργεῖν ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ δημιούργου, ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἐπὶ τὰ κάλλιστα ἢ ἐναντία χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν.* Diese und ähnliche Stellen bei Thomasius: Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte d. dritten Jahrh. p. 246 flgd.

**) De nat. et grat. 17.

des göttlichen Lebens in dem Menschen ist. Eine gewöhnliche Antwort des Pelagius war, daß die Unterstützung in Gesetz und Evangelium bestehe. So scheint er zum zweiten Male Begriffe zusammenzuwerfen, welche die Schrift in gegensätzlicher Beziehung gebraucht. Aber nur scheinbar, denn er hat hier nicht das Ganze, sondern nur die lehrende Seite des Evangeliums im Sinn, weshalb er es oft mit doctrina vertauscht, und als gleichartig neben das Gesetz stellen durfte. Wir gewinnen daraus den wichtigsten Aufschluß für seine Anschauung vom Evangelium, daß es ihm nämlich den Werth eines neuen Gesetzes hat. Gewiß ist es also aus keiner fremden Feder geflossen, wenn in den Erklärungen zu den Paulinischen Briefen häufig darauf aufmerksam gemacht wird, daß das Evangelium auch Gesetz heiße. Dem stolzen Vertrauen auf die eigne Willenskraft gegenüber schrumpft das Evangelium zur Sittenregel ein; die Einwirkung Christi besteht darin, daß er als Vorbild aus der Ferne leuchtet, nicht aber durch Mittheilung seiner selbst eine neue Lebensflamme entzündet. Er ist zunächst nur für die Erkenntniß da; es genügt, dem Willen dieses Ziel vorzuhalten, um ihn zu erfolgreicher Nacheiferung zu bewegen. Mag immerhin das Gesetz Mosis wie das Gesetz Christi durch einen übernatürlichen Akt Gottes geoffenbart sein, so ist zwar mit dieser Annahme die deistische Richtung des Pelagius von dem Entgegenwirken des christlichen Prinzips durchbrochen, aber indem die göttliche Gnade sich darauf beschränkt, objektiv und äußerlich das regelnde Muster vorzuzeichnen, bleibt doch alle Thätigkeit, alle Bedeutung so sehr dem natürlichen Willen des Menschen zugemessen, daß es scheinen kann, der vornehmste Zweck der Offenbarung gehe dahin, ihm das volle Maaß der Kräfte, die in ihm schlummern, zum Bewußtsein zu bringen. Neben der Erlösungslehre dieses matten Theis-

mus hat das in der Anthropologie ausgesprochene unchristliche Prinzip das entschiedenste Übergewicht.

Wir entnehmen der entsprechenden Auffassung des Lebens Christi einige Punkte, woran sich die Wirksamkeit seiner irdischen Erscheinung verfolgen läßt. Im achten Capitel des Römerbriefes erklärt Pelagius die Worte des Apostels κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ durch: Christus bewahrte das Fleisch unbefleckt von aller Berührung der Sünde; und giebt dann als Zweck seiner Menschwerdung an, daß er uns belehre, wie auch wir die Sünde im Fleische verdammen müssen *). In dem Ideale eines heiligen Lebens, welches Christus vorgezeichnet, sind auch die Handlungen Lehren. Gehören die Bemerkungen zu Röm. XII. 15, welche übrigens ganz den Stempel seines Sinnes tragen, dem Pelagius, so führte er diese Ansicht des Lebens Christi mit einer Peinlichkeit durch, welche der menschlichen Seite desselben die Wahrheit nahm, wie wenn jede That aus Berechnung hervorgegangen wäre. Nicht der Schmerz über den Tod des Lazarus habe ihm Thränen entlockt, denn er habe gewußt, daß er ihn auferwecken werde; er weinte mit den Schwestern, um durch sein Beispiel die Vorschrift zu bestätigen: Weinet mit den Weinenden **). Dennoch lag ihm selbst auf solchem äußerlichen Standpunkte daran, daß der göttliche Logos eine wahre menschliche Natur sich angeeignet habe, damit alles, worin er vorangegangen, auf uns seine Anwendung finden

*) Filius Dei, formam servi accipiens, factus est homo, ut peccatum damnaret in carne, et nos instrueret, quemadmodum oporteat peccatum damnare in carne, ut justificatio legis impleatur in nobis.

**) Et Dominus fletibus Mariae ad fletum provocatur, ut nobis daret exemplum. Neque enim pro Lazaro quem erat suscitaturus flevisse credendus est; nec propter incredulitatem eorum qui ei saepe non crediderunt mirabilia facienti. Comm. Ep. ad Rom. XII. 15.

könne. Die Sündlosigkeit übersah er, welcher sie auch in anderen Menschen für thatsächlich hielt, um so weniger in Christo; er widerspricht daher in seinem Glaubensbekenntnisse der Ansicht, welche Hieronymus gehabt zu haben scheint: daß die Schwäche des Fleisches den Willen Christi veränderlich gemacht habe*). Auch in Leiden und Tod ist er das vollendetste Muster der Selbstverleugnung und richtet dadurch an alle, welche ihm nachahmen, die Aufforderung, nicht zu suchen was ihnen allein, sondern was andern zum Heile dient. Treue Nachfolger Jesu, die mit ihm leiden, werden auch auferweckt, ähnlich wie er, denn darum erstand er zuerst von den Todten, daß er den Weg der Auferstehung eröffne. Die künftige Seligkeit, die uns für die Anstrengungen dieses Lebens belohnen, für seine Entbehrungen entschädigen soll, besteht in der Theilnahme an der Herrlichkeit und Herrschaft des Erlösers. Sie ist denen bereitet, welche entweder ohne Wanken nach seinem Vorbilde wandeln, oder sich die Vergebung der vergangenen Sünden erwerben, indem sie sich zu Gott bekehren und ihn um Verzeihung bitten**). Die Vergebung, wie die himmlische Belohnung, sind ebenfalls Geschenke der

---

*) Anathematizamus etiam illos qui Dei filium carnis necessitate mentitum esse dicunt. cf. Hieron. Dial. adv. Pel. p. 521. ed. Mart. wo Hieronymus mit Bezug auf Joh. VII. 8. sagt: Iturum se negavit et fecit quod prius negaverat. Latrat Porphyrius, inconstantiae et mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda.

**) Aug. de gest. Pel. 60: — eam esse Dei gratiam, — quod ad se conversis peccata praeterita ignoscit. — cf. De nat. et grat. 18: Divinitus tamen esse expianda peccata commissa fatetur, et pro eis Dominum exorandum fatetur, propter veniam scilicet promerendam; quia id quod factum est facere infectum multum ab isto laudata potentia illa naturae et voluntas hominis etiam ipso fatente non potest.

göttlichen Gnade. — So vollbringt diese ihr Geschäft von Anfang bis Ende, ohne daß den Pelagius die Nothwendigkeit treibt, in Christo mehr als einen Lehrer, der seine Worte durch Beispiel bekräftigt, zu suchen; oder um es der biblischen und kirchlichen Form angemessener auszudrücken: er begnügt sich einseitig mit der prophetischen Thätigkeit, berührt allenfalls die königliche, befindet sich aber in Widerspruch mit der hohenpriesterlichen. Die Begriffe der Erlösung und Wiedergeburt, können also, inwiefern sie an seine Anthropologie anknüpfen, nur in sehr uneigentlichem Sinne auf dieses Verhältniß angewendet werden. Es ist nicht genug, zu sagen, daß die dogmatische Entwicklung nicht bis zu ihnen fortgebildet sei, sie bewegt sich vielmehr in einer Richtung, welche jene ausschließt. Denn die Wiedergeburt ist hiernach wesentlich menschliche That; das vorangehende Moment der Bekehrung ist die eigene Besserung, ihr folgt erst die Vergebung der Sünde, wie es unter andern die eben angeführte Stelle lehrt. Der Gott des Pelagius ist nicht der des Neuen Testamentes, welcher erst giebt und dann fordert; einmal hat er gegeben, da er schuf, seitdem aber kommt seine Forderung seiner Gabe zuvor. Auf dieser Seite seines Lehrzusammenhanges würde vergeblich eine Antwort auf die Frage gesucht werden, was uns in Christo mehr, als in einem der früheren Ideale sündlosen Lebens dargeboten sei, und warum nicht ein Heiliger des A. Testaments, um nicht zu sagen aus der Zeit des Naturgesetzes, Erlöser der Menschheit habe sein können?

Diese Bemerkungen geben auch den Maaßstab zur Beurtheilung des Streites über die Behauptungen: Das Gesetz führe ebensowohl zum Himmel, wie das Evangelium*);

---

*) De gest. Pel. 65: Quod lex sic mittit ad regnum quemadmodum et evangelium.

und: auch im A. Testament sei das Himmelreich verheißen *); wegen deren Pelagius zu Diospolis angeklagt ward und sich siegreich vertheidigte. Als Anklagesätze waren sie, wie die meisten dort vorgebrachten, ungeschickt genug ausgedrückt. Aber das Verwerfliche, was man darin spürte, war jene Zurückführung des Neuen Testamentes auf einen gesetzlichen Standpunkt, worauf die Gleichstellung mit dem Alten Bunde beruhte. Nur daß von allen, die darum stritten, keiner jenen Sätzen bis auf den Grund schaute. Man sehe, wie Verwirrtes selbst Augustin neben manchem Richtigen in der Widerlegung vorträgt. Pelagius war überdies durch den Gegensatz gegen eine dualistische Trennung des A. und N. Testamentes geblendet; und alle riß das Streben fort, das die ganze Zeit beherrschte, die Kirche im Sinne der äußerlichen Theokratie zu gestalten, wobei das Bewußtsein vom Unterschiede beider von vielen Seiten unterdrückt ward.

Eine strenge Durchführung dieser Betrachtungsweise hätte die ethische Steigerung, in welcher die drei großen geschichtlichen Perioden auf einander folgen, wieder aufheben müssen. Der eigenthümliche Vorzug der christlichen Tugend vor der alttestamentlichen, ja selbst vor der heidnischen, ward dadurch vernichtet. Da er schon den Heiden, hierin wie in allem ein völliger Gegner des späteren Augustinus, alle Tugenden, bald einzeln, bald vereinigt, zuschreibt, was konnte denn die Gnade Höheres wirken, als ein solches, aus natürlicher Kraft vollführtes, gottseliges Leben? **) Die im A. Testamente erwähnten Hei-

*) c. 13.: In suo libello scripsit: Regnum coelorum etiam in vetere Testamento promissum. Ad quod Pelagius: Hoc et per scripturam probari possibile est; haeretici autem in injuriam veteris T. hoc negant. Ego vero scripturarum auctoritatem secutus sum.

**) Ep. ad Dem. 3.

ligen vor und nach dem Gesetze stellt er absichtlich den christlichen gleich. Abel, Enoch und andere erfüllten den Willen Gottes aufs vollkommenste; Hiob ist ein evangelischer Mann vor dem Evangelium, ein Schüler der Apostel, ehe sie ihre Vorschriften gegeben haben *). Origenes und ihm verwandte Kirchenlehrer stellten zwar äußerlich ähnliche Ansichten auf, aber sie übertrugen das Christliche auf's Heidenthum und Judenthum; Pelagius dagegen das Jüdische und Heidnische auf's Christenthum.

Indeß bot grade das Studium der Paulinischen Briefe häufige Gelegenheit, den Unterschied des Alten und Neuen Testamentes zu bemerken. Wir dürfen nicht lange bei der Untersuchung verweilen, wie er sich die Fragen, die ihm dabei aufstießen, gelöst habe; denn es steht uns fast keine Quelle außer den Commentaren, zu denen man nicht volles Vertrauen hegen mag, für diesen Zweck zu Gebote. Einiges jedoch scheint ein charakteristisches Gepräge zu haben. Tief dringt er selten in den Unterschied ein, und manche Merkmale desselben setzen die gesetzliche Ansicht vom Neuen Testamente voraus. Da er in den evangelischen Rathschlägen die Vollkommenheit der Lehre, in ihrer Befolgung den höchsten sittlichen Aufschwung erblickt, so möchten es wohl seine eignen Worte sein, daß zum Unterschiede von dem Gesetze Mosis die vollkommene Lehre dem wahren Lehrer vorbehalten worden sei **). Daraus würde folgen, daß er dem A. Testamente nur praecepta, dem Neuen außerdem die consilia zutheilt, und mit ihnen eine größere Summe einzelner Tugenden. In dem mönchisch ascetischen Standpunkte war es mitbegründet, daß er meinte, Christus

*) c. 6. 7.

**) Comm. Gal. III, 24. Lex. — perfectam doctrinam vero magistro servabat.

habe gelehrt, die Welt zu verachten und die Laster zu besiegen, was Moses und das natürliche Bewußtsein nicht lehrten *). „Sein Beispiel zeigt es, setzt er zu Röm. VI, 18. hinzu, wie man nicht bloß die Sünden, sondern auch die Gelegenheit dazu aus dem Wege räumen müsse." Dies macht also den Dienst der Gerechtigkeit möglich, und ist die Befreiung von der Sünde, die das Neue Testament bewirkt. Überhaupt schließt er den Bereich des A. Testaments, seine Gebote und Verheißungen, wenn ihn der Gegensatz dazu veranlaßt, zu sehr im Irdischen ab. Wie dagegen die Weltentsagung des vollendeten Christen eine größere sei, so auch sein Lohn ein höherer, himmlischer. Den typischen Zusammenhang beider Ökonomieen behandelt er höchst unklar und willkürlich, was bei dem Schwanken seines Standpunkts niemand wundern darf. Der Glanz des Alten Bundes, obgleich unübertroffen zu seiner Zeit, ist durch die Herrlichkeit des Evangeliums verdunkelt, welche nie durch eine andere verdrängt werden kann, weil sie vollkommen ist. Für eine wesentliche Seite derselben mußte er die Freiheit vom Gesetze halten, denn Paulus führte ihm zu oft diese große Umgestaltung vor Augen. Aber war er fähig, Paulus Sinn in Paulus Worten zu erkennen? Die Aufhebung des Ceremonialgesetzes ist nach seiner Meinung die Freiheit, welche Christus errungen. Daß Paulus schwere Rüge gegen solche, die das Ritualgesetz im Christenthum erneuen wollten, eigentlich auf das gesetzliche Prinzip dabei gehe; daß auch sein eignes Chri-

*) Comm. Rom. VII, 25. wo er die L. A. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ befolgte: Admirabiliter intulit dicens: Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum; quia quae Moyses et naturalis lex non docuit, haec docuit Dominus noster Jesus Christus: contemnere mundum et superare vitia. Uebrigens verstand er die vorhergehende Entwicklung als Worte eines noch unter dem Gesetze Lebenden.

stenthum des Apostels Tadel nicht minder schwer treffen würde, davon ahnte er nichts; gewiß aber sprach er nicht aus der Seele des Paulus: νόμον ἱστῶμεν. Ein anderer Conflikt, aus welchem er sich nicht herauswand, bereitete sich ihm, wenn er sich bemühte, die Idee der Schrift vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen mit den kirchlichen Ansichten vom geistlichen Stande in Einklang zu setzen. „Die christlichen Priester, sagt er, wollen das Volk nicht schrecken, sondern bessern" *). Wie wenn dies einen Unterschied von den alttestamentlichen begründete; die Institution behielt den wesentlich judaisirenden Charakter. Das Strenge, Strafende des Gesetzes hebt er gegen das Evangelium, das uns durch Verheißung des erhabensten Lohnes anlocke, hervor, als Merkmale der Knechtschaft und der Kindschaft. „Die Juden waren hartes Herzens, wie der Stein, in den ihr Gesetz gegraben war; sie waren unkundig der Wahrheit göttlicher Dinge, daher die Decke vor dem Antlitz Mosis, aber uns hat der Mund des Herrn selbst das Evangelium gepredigt" **). Wir wollen keinen Werth darauf legen, ob sich nicht in Pelagius hier das Bewußtsein regte, daß es das Höchste sei, in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott zu stehen; denn obwohl nichts zwingt, den Gedanken ihm abzusprechen, so ist doch zuverlässiger sein Eigenthum und wichtiger für uns die oft wiederkehrende Bemerkung, daß je heller in dem Evangelium die Erkenntniß, je erhabener das Ideal der Vollkommenheit, welches uns vorgehalten wird, je kräftiger die Antriebe und reicher die Verheißungen,

---

*) Comm. II. Cor. I, 24. Non quod ideo credideritis, ut vobis dominemur sicut in lege sacerdotes, et ideo vos terremus, sed omnia ad vestram facimus emendationem.

**) Comm. II. Cor. III, 2.

desto härter auch die Strafen für die Übertretungen des neuen Gesetzes seien *). Ist dieses wirklich so, wie denn unleugbar das Christenthum die sittlichen Anforderungen auf's Höchste steigert, dann, folgern wir, bleibt dem gewissenhaften Streben, jenes immer weiter sich entziehende Ideal zu erreichen, die Verzweiflung als sicherer Ausgang, vor welchem keines der bisher von Pelagius gebotenen Gnadenmittel retten kann. So lange diese nur in einer Erleuchtung des Verstandes, nicht in einer Umgestaltung des Willens sich wirksam beweisen, so lange nicht die Liebe Gottes in unser Herz ausgegossen wird, damit sie das von dem Verstande umfaßte Bild Christi zum Leben erwärme, muß derjenige, welcher über den Zustand des Herzens wahrhaft unterrichtet ist, es für einen nutzlosen Aufwand göttlicher Kräfte halten, wenn, statt ein menschliches Vorbild zu erwecken, der Sohn Gottes selber unsere Natur angenommen hat. Denn grade das, was seine Thätigkeit spezifisch von jeder menschlichen unterscheidet, das Leben Entzündende, das Schöpferische, fehlt in ihm. Ja, man darf behaupten, daß sobald dieses wegfällt, die Gotteskraft also darauf beschränkt bleibt, in ihm selber das Ideal der Reinheit darzustellen, eine so große Kluft zwischen ihm und den ihrer eignen Kraft überlassenen Menschen eintritt, daß man ihnen auch das Andere nicht anmuthen kann, ihn als Beispiel zur Nacheiferung zu erwählen. Etwas zu entdecken, was das Mangelhafte einer solchen Gnade ersetze, durchforschte auch Augustin sorgfältig, aber wie er sagt, erfolglos, die Schriften des Pelagius **).

---

*) Comm. I. Cor. X, 10. Si enim adhuc parvulis et rudibus non pepercit, quanto magis nobis, qui legem perfectionis accepimus, non parcet, si talia fecerimus.

**) De grat. Chr. 31. Istam quippe gratiam, qua justificamur,

Aber damit dem göttlichen Gesetze gegenüber das Bewußtsein Ruhe, und den Muth und die Kraft zur Heiligung des Willens empfange, bedürfen wir der Gewißheit, daß vermittelst des Erlösers ein andres Verhältniß des sündigen Menschengeschlechtes mit Gott real eingeleitet ist. Suchen wir nun, was wir, von der anthropologischen Seite der Lehre des Pelagius ausgehend, nicht erreichen konnten, auf der soteriologischen, um zu sehen, ob der Muth, den er jener Schwierigkeiten ungeachtet nie verliert, nur in dem falschen Vertrauen zur eignen Stärke wurzele, oder ob hier sich etwa Andeutungen einer objektiven und subjektiven realen Veränderung in der Stellung des Menschen zu Gott auffinden lassen, auf die er sich stützt, und in welches Verhältniß diese christlichen Elemente mit den entgegengesetzten gerathen.

Erwägen wir zunächst das von Christo objektiv Gewirkte, so ist vor allem die Bedeutung seines Todes in Betracht zu ziehen. Merkwürdig ist hier am Symbolum des Pelagius, daß er das Metaphysische in der Person und dem Tode Christi umständlich erörtert, sich gegen alles verwahrend, was irgend den Verdacht einer Heterodoxie erregen könnte, der praktischen Beziehungen aber mit keinem Worte gedenkt; ein neuer Beweis, wie genau seine Dogmatik den Schritten der Kirchenlehre folgte, aber auch,

---

i. e. qua caritas Dei effunditur in cordibus nostris per Spir. S. qui datus est nobis, in Pelagii et Caelestii scriptis, quaecunque legere potui, nunquam eos inveni, quemadmodum confitenda est, confiteri. — c. 3. gratiam Dei et adjutorium quo adjuvamur ad non peccandum, aut in natura et libero ponit arbitrio, aut in lege atque doctrina, ut videlicet, quum adjuvat Deus hominem ut declinet a malo et faciat bonum, revelando et ostendendo quid fieri debeat, adjuvare credatur, non etiam cooperando et dilectionem inspirando, ut id quod faciendum esse cognoverit, faciat.

wie lose ihr Zusammenhang mit seinem Leben war. Noch belehrender für den Zwiespalt in seiner Anschauung ist es, wenn er den Tod Christi, den er oben als höchstes Beispiel uneigennütziger Aufopferung zur Nachahmung empfahl, jetzt als den Preis vorstellt, um welchen die Versöhnung mit Gott erkauft ist. Denn bei ihm ergänzen sich die beiden Seiten keinesweges zur Einheit, vielmehr gelangte er im Verfolg des ersten Weges, wie es dargethan ist, selbstständig zum Begriff einer Versöhnung mit Gott. Welch ein Unterschied zwischen den Erläuterungen zu I. Cor. VI, 18: „Durch die Sünde waren wir von Gott entfremdet; aber er versöhnte uns mit sich, durch Christi Lehre und Beispiel"*); und den Bemerkungen zu Röm. III, 21 flgd., in welchem Zusammenhange er auf die andere Bedeutung des Todes Christi kommt. Folgendes ist der dürftige Umriß, zu welchem er diese Theorie ausführt. Vermöge der Sünde haben wir uns dem Tode verkauft, sind in seine Gewalt gerathen. Er hat uns nichts dafür gegeben, wir besitzen also nichts, womit wir uns frei kaufen könnten. An Christo hingegen hatte der Tod kein Recht; wie Christus nie der Sünde Raum gab, so durfte ihn auch jener nicht berühren; die Macht des göttlichen Lebens in ihm war der des Todes überlegen. Wenn er sich dennoch freiwillig demselben Preis gab, so geschah es, um für uns, die mit Recht ihm Verfallenen, sein Leben als Lösegeld zu bieten. Da nun der Tod jene Gewalt nicht aus eigner Machtvollkommenheit, sondern als ein Diener des göttlichen Zornes übt, so beziehen sich die Wirkungen des Todes Christi auf Gott zurück; durch das unschuldige Opfer ist

*) Qui nos reconciliavit sibi. Quia peccando ab eo fueramus aversi. Per Christum. Per Christi doctrinam pariter et exemplum.

die Schuld gesühnt, der Vorsatz zu strafen beschwichtigt. — So ist mit den Schwankungen des Sündenbewußtseins zugleich die Hinneigung des Pelagius entweder zur kirchlichen oder der ihm eigenthümlichen Lehre verbunden. Übrigens nimmt er sogar an dieser Stelle Gelegenheit, die unverderbte Beschaffenheit der Natur nachzuweisen: mehr als Gewohnheit ist ihm auch hier die Sünde nicht*).

*) Per redemptionem quae est in Chr. J. Qua nos redemit sanguine suo de morte, cui per peccatum venditi fueramus, secundum Isaiam dicentem: Peccatis vestris venundati estis. Quam mortem Chr. vicit, quia non peccavit. Omnes autem rei eramus morti, cui ille se indebite tradidit, ut nos suo sanguine redimeret. Unde Propheta praedixerat: Gratis venundati estis, h. e. quia nihil pro vobis accepistis et Christi sanguine estis redimendi. Simul illud notandum, quia redemit nos, non emit, quia ante per naturam ipsius fueramus, licet simus nostris ab eo alienati delictis. — Propterea passus est Christus, ut propositum Dei sedaret, quo tandem punire decreverat peccatores. Man könnte gegen die Benutzung dieser Stelle Einspruch thun, zumal es für die Interpolation zu beweisen scheint, daß Pelagius hier den Tod als Folge der Sünde behandelt, während er sonst den leiblichen Tod aus der wesentlichen Beschaffenheit der Natur, und aus der Sünde den ewigen ableitet. Vorausgesetzt, dieser Widerspruch liege wirklich in den Worten, so möchte er gegen den Pelagius, dessen einzelne Urtheile oft von augenblicklichen Eindrücken bestimmt werden, und in welchem der Inconsequenzen so viele sind, kaum ein Zeugniß ablegen. Aber die Echtheit der Stelle bewährt sich an den Worten im Briefe an die Demetrias c. 9., wo es von Christo heißt, wir seien sanguine ejus expiati et mundati; dieser Gedanke ist dort nur weiter entwickelt. Ferner sind die streitigen Worte nicht allein im engen Zusammenhange mit dem unzweifelhaft pelagianischen Schlusse, sondern geben auch in der Compilation aus ihrem ursprünglichen Verbande gerissener Gedanken die Art zu erkennen, in welcher Pelagius zu interpretiren pflegt. Endlich scheint jene Inconsequenz gemildert durch Vermischung beider Beziehungen des Todes in unserer Stelle. Wenn er von dem Tode redet, welcher Folge der Sünde ist, mochte ihm mehr die Verdammniß, beim Tode Christi der leibliche Tod vorschweben.

Die nächste Folge der Versöhnung mit Gott ist von seiner Seite die Erlassung der Schuld, er erklärt uns für gerecht. Die Rechtfertigung ist in sofern ein objektiver Akt, die Fällung eines göttlichen Urtheils *). Wie Gott über Adam die Verdammung aussprach, so erkennt er um Christi willen die Gerechtigkeit derer an, welche an ihm Theil haben **). Es könnte also scheinen, daß Pelagius an diesem Orte dem Protestantismus näher stehe, als Augustin, welcher die Rechtfertigung mit der Heiligung identificirt. Was aber zuerst die äußerliche Bezeichnung der Sache betrifft, so umschreibt Pelagius die objektive Seite in der Regel durch Vergebung der Sünden oder auf ähnliche Weise, den Ausdruck justificatio dagegen gebraucht er wahrscheinlich nur in der eben angeführten Stelle, und auch hier nicht einmal außer jedem Zweifel, in der objektiven Bedeutung, sonst immer von der Gerechtigkeit, in wie weit sie Eigenthum des Menschen geworden ist ***). Das Wort war noch nicht zum symbolischen Terminus gestempelt, und daher seine Anwendung schwankend. Fragen wir weiter nach dem Inhalt und

---

*) Quomodo nos Deus diligat, ex hoc cognoscimus, quia non solum nobis per filii sui mortem peccata dimisit, sed et Spiritum Sanctum nobis dedit, qui jam ostendat gloriam futurorum. Comm. Rom. V, 5.

**) Quomodo potest (Deus) unius delicto Adae omnes homines condemnare, quum nec unius Christi justitia omnes homines justificati sint? Omnes autem dicens, non generaliter dicit, sed unius cujusque partis significat multitudinem. Alioquin inveniuntur omnes homines justificati in Christo, sicut et in Adam condemnati, nec erit ultra qui puniatur. L. l. v. 18.

***) Ad hoc fides prima ad justitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti justificetur et ad futura fidei opera praeparetur. Comm. Rom. IV, 6.

inneren Zusammenhang dieser scheinbaren Ahnung des Protestantismus, so mag allerdings die schriftgemäße Verknüpfung mit dem versöhnenden Tode Christi, wie unklar sie auch sei, in Anschlag zu bringen sein; vorherrschendes Gewicht hat doch der Begriff selbstgeschaffener Gerechtigkeit, den wir aus seinen anthropologischen Grundsätzen entwickelt haben. Denn wenn der Mensch selbst sich die justitia errungen, so bleibt der Gnade nur noch die Verrichtung, die früheren Verschuldungen zu streichen und die vorhandene Gerechtigkeit anzuerkennen *). Er trifft mit der evangelischen Lehre in einem Punkte zusammen, zu dem er auf sehr verschiedenem Wege gelangt; jene will die objektive Rechtsprechung aus dem Munde Gottes, weil sie nie der subjektiven Gerechtigkeit zu vertrauen wagt; Pelagius setzt alle Zuversicht und allen Nachdruck auf die eigne Heiligung, nach welcher sich das Andere dann von selbst versteht. — Die subjektive Beziehung des Wortes findet besonders ihre Anwendung bei der Taufe, die das Mittel zur Übertragung jener göttlichen Gnadenäußerung auf die Menschen ist. Gern stellt er das Sterben mit Christo unter ihrem Bilde dar; in dem Untertauchen liegt ein mysteriöses Begrabenwerden mit Christo, das zugleich die Reinigung nnd Lossagung von den bisherigen Sünden enthält **). Denn nunmehr ist der Mensch in ein Glied Christi verwandelt und fähig, die Gaben des heiligen Geistes aufzunehmen ***).

---

*) Sicut exemplo inobedientiae Adae peccaverunt multi, ita et Christi obedientia justificantur multi. Comm. Rom. V, 19.

**) cf. Comm. Rom. VI.

***) Der Einfluß des Geistes ist übernatürlich, wenn er durch Charismata Wunder wirkt, wie bei den Aposteln. Der unverhältnißmäßige Erfolg, welchen sie bei Verkündigung des Evangeliums im

Die übernatürliche Erweisung Christi, welche einigend wirkt, und zur Herstellung des gemeinsamen Bandes sich vorzugsweise der Taufe bedient, giebt der Kirche ihre hohe Bedeutung. Pelagius will mit der Verbindung der Gläubigen zu einem Leibe, dessen Haupt Christus ist, wohl mehr sagen, als die Zusammengehörigkeit von Vorbild und Nachahmer ausdrückt; eine unmittelbarere Theilnahme an den Wohlthaten der Erlösung scheint seinen Vorstellungen zuweilen nahe zu treten. So, wenn er sagt, Christus, das Haupt, sei auferstanden, und die übrigen Glieder können daher nicht zurückbleiben. Die Kirche sei der mit Gott vereinte Leib Christi. Der Irrthum, daß man der sichtbaren Kirche Werth und Ansehen der unsichtbaren beilegte, macht die Autorität der kirchlichen Lehre über Pelagius um so erklärlicher. Denn Niemand wird von ihm erwarten, daß er in der Unterscheidung beider Beziehungen klarer, als seine Zeitgenossen gedacht habe. Gewöhnlich darf er sich nur in eine Erörterung über irgend einen dieser Begriffe einlassen, so geräth er in nicht geringe Verwirrung, aus welcher denn freilich erhellt, daß er mit den Vorstellungen von den übernatürlichen Einflüssen, zu deren Trägerinn Christus die Kirche gemacht, ganz im Unbestimmten geblieben ist, und ihre innerliche Wirksamkeit der viel entschiedeneren Bedeutung des moralischen Bewußtseins gegenüber nicht festzuhalten vermag. Für Glieder der unsichtbaren Kirche würde er zuletzt doch diejenigen erklären, welche Christo nachahmend gute Werke thun. Wie

---

Vergleich mit ihren natürlichen Kräften und ihrer geringen Bildung hatten, war ihm ein Beweis, daß in ihnen eine besondere Gnade Gottes walte. Pauci homines rustici nunquam sine Dei gratia totum mundum salvare potuissent. Comm. II. Cor. III, 4.

verträgt sich dies mit einer inneren, unmittelbaren Gemeinschaft mit Christo?

Jeder sieht, daß, wenn die Kirche als Verwalterinn der Heilsmittel sie dem Einzelnen darbietet, ja auch wenn sie die Funktion des Sakramentes an ihm vollzieht, damit noch keinesweges die lebendige Aneignung der objektiv vorhandenen Gnade geschehen ist, so lange die hingebende Empfänglichkeit des Glaubens fehlt, welcher allein bestimmt ist, die Beseelung mit dem neuen Geiste aufzunehmen. Für einen solchen Glauben ist kein Raum in Pelagius Ideenkreise. Überschauen wir ihn noch einmal, so findet sich kein ernstlicher Anspruch der Gnade, das Innerste mit göttlichem Leben zu durchdringen, noch weniger, daß dieses in organischer Vermittelung geschehe, sondern sie bewegt sich in der Peripherie, während im Mittelpunkte ein ganz anderes Prinzip wirksam ist. Und doch soll grade die thätige Entfaltung dieses Prinzips die Stelle des Glaubens vertreten, sofern es der Gnade theilhaftig macht. Sie wird nach Pelagius herrschender Ansicht nicht durch Verzichtleistung auf sich selbst, sondern durch die höchste Steigerung der eignen Kraft errungen; nicht durch geistige Armuth will er selig werden, sondern es soll ihm gegeben werden, weil er schon hat. Er kann es in seinem äußerlich sittlichen Interesse nicht oft genug wiederholen, daß die Gnade verdient, erworben werden müsse*). Zwar finden sich Aussprüche, nach denen er sie als ein unverdientes Geschenk zu betrachten scheint. Er meint dann entweder, wie zu Diospolis, die Gnadengabe des

---

*) Jacobus ostendit, quomodo resistere debeamus diabolo, si utique subditi simus Deo, ejusque faciendo voluntatem, ut divinam etiam mereamur gratiam, et facilius nequam spiritui auxilio Spiritus Sancti resistamus. Ep. ad Dem. 29.

freien Willens, oder die Taufe, in welcher Kindern Wohlthaten zu Theil werden, welche sie nicht ihrer eignen Thätigkeit verdanken. Oder auch die gesammte Erlösungsanstalt, objektiv angesehen, bezeichnet er als aus der freien Barmherzigkeit Gottes hervorgegangen, womit er aber nicht leugnen will, daß die Beziehung derselben auf den Einzelnen durchaus von seinem Verhalten abhange *). Augustin bemerkt, die einzige Gnade, welche nach dem Geständniß der Pelagianer ohne eignes zuvorkommendes Verdienst gereicht werde, sei die Vergebung der Sünden **). Vielleicht hielt auch Pelagius selbst sie für unverdient, denn mochte man bei dieser Behauptung allgemein an die Rechtfertigung, oder speziell an die Taufe denken, Vergangenes ungeschehen machen, stand in keines Menschen Macht. Daß durch das Negative der Sündenvergebung auch das Positive, die Verleihung des ewigen Lebens bedingt sei, und mithin nicht diese dem menschlichen Verdienst, jene der freien göttlichen Gnade zugeschrieben werden könne, daß eine solche Theilung bei den wesentlichen Momenten der Erlösung überhaupt unzulässig sei, ward nicht genug von ihm beachtet.

Aber die Verzichtleistung auf eignes Verdienst ist ja jedenfalls nur gelegentlich, und ändert das wesentliche Verhältniß der Gnade zum inneren Leben des Menschen nicht. Es muß als das Endresultat festgestellt werden, daß dem Pelagius die Gnade, auch wo er den Begriff im spezifischen Sinne braucht, zwar etwas Übernatürliches, aber nichts innerlich Wirkendes ist, und daß der ganze Vortheil,

---

*) cf. Comm. Ep. ad Ephes. Cap. I.

**) Pelagiani dicunt, hanc esse solam non secundum merita nostra gratiam qua homini peccata dimittuntur; illam vero quae est in fine, i. e aeternam vitam, meritis nostris praecedentibus reddi. De grat. et lib. arbitr. 15.

den er aus ihrem Einflusse ableitet, sich darauf beschränkt, daß man leichter erreiche, was man ohne sie auch erreicht haben würde *).

Welche Vorstellung konnte also wohl Pelagius mit dem Glauben verbinden, der durch kein inneres Bedürfniß erzeugt ward, und dennoch auf jeder Seite der Schrift Anerkennung forderte? Da die strenge Befolgung des Sittengesetzes unabhängig von der äußerlich hinzugefügten göttlichen Gnade bestand, auf welche der Glaube sich richtet, so ist deutlich, daß es sich hier nur von einem mechanischen Nebeneinander des Glaubens und der Werke, und einem todten Autoritätsglauben handle, ein Grundirrthum, der schon oben bei den Bemerkungen über Pelagius Ethik berührt worden ist. Er hat Recht in dem, was er leugnet, Unrecht in dem, was er behauptet. Er leugnet die rechtfertigende Kraft des todten Glaubens, weil er aber selbst keinen andern kennt, weiß er ihn nicht in den Paulinischen zu verwandeln, der den praktischen Keim in sich trägt, sondern gedenkt dem Mangel durch Addition der Werke abzuhelfen. Den Aussprüchen des Apostels im Römerbriefe **), welche die Glaubensgerechtigkeit predigen, hält

*) Hic nos imperitissimi hominum putant injuriam divinae gratiae facere, quia dicimus eam sine voluntate nostra nequaquam in nobis perficere sanctitatem, quasi Deus gratiae suae aliquid imperaverit et non illis, quibus imperavit, etiam gratiae suae auxilium subministret, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam. De grat. Chr. 8.

**) Comm. Rom. III, 28. Abutuntur quidam hoc loco ad destructionem operum justitiae, solam fidem posse sufficere affirmantes, quum tamen alibi dicat Apostolus: Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest. In qua caritate alio loco legis asserit plenitudinem contineri, dicens: Plenitudo legis est caritas. Quod si haec eorum sen-

er den andern entgegen, daß auch ein Glaube, der Berge versetzen könne, ohne die Liebe nichts nütze. Er bringt dann Übereinstimmung in sie durch die Unterscheidung von Werken des Gesetzes und Werken der Gnade. Jene sind die vom Ceremonialgesetz auferlegten Leistungen, wodurch die halsstarrigen Juden in Zaum gehalten werden sollten, und von denen das Evangelium befreit hat; diese die Werke der Liebe, welche der Glaube nicht ersetzen kann. In den Erklärungen der Paulinischen Briefe kehrt oft die Äußerung wieder, daß der Glaube allein nicht rechtfertige, mindestens eben so oft aber die andere, daß er rechtfertige, ja sie stehen häufig ganz dicht neben einander, ohne daß man darum genöthigt wäre, die Stellen letzteren Inhaltes für eingeschoben zu halten. Denn er stellt den Glauben alsdann nicht den Werken der Gnade, sondern des Ceremonialgesetzes entgegen; als der Anfang des Christenthums repräsentirt der Glaube das Ganze, einschließlich der Werke. Sonst bezeichnet er mit fides sehr gewöhnlich auch das bei der Taufe abgelegte Glaubensbekenntniß und weiter die ganze Taufe, deren sündentilgende Kraft des Heiles theilhaft macht.

Aus dem, was über den freien Willen und besonders über das Verhältniß der eignen Thätigkeit zur Gnade gesagt worden, ergiebt sich, daß kaum ein Satz des Augustinischen Systems dem Pelagius verhaßter sein konnte, als das Dogma von der Prädestination. Die Macht und Gnade

---

sui videntur esse contraria: sine quibus operibus legis Apostolus justificari hominem per fidem dixisse credendus est, scilicet circumcisionis vel sabbati, et ceterorum hujusmodi, non absque justitiae operibus, de quibus beatus Jacobus dicit: Fides sine operibus mortua est. Hic autem de illo dicit, qui ad Christum veniens sola quum primum credit fide salvatur. Addendo autem: operibus legis, ostendit esse etiam gratiae opera. cf. Gal. II.

Gottes sind die Grundpfeiler jenes Lehrgebäudes, menschliche Freiheit und moralische Thätigkeit die des Pelagianischen. Der unwiderstehlich wirkenden Gnade des einen stellt das andere einen unüberwindlichen sittlichen Willen des Menschen entgegen. Bei Augustin ist die Gnade ein Feuer, welches den Willen verzehrt, den es läutern soll, bei Pelagius eine Flamme, die von fern ihm leuchtet, ohne zu erwärmen. In jenem System der gänzlichen Hingebung an Gott ist Gott Quell wie Ziel alles Strebens, in diesem der sittlichen Selbständigkeit steht er nur am Ende, fast dem Auge entschwindend. Wenn daher jenem der Grund der Erwählung allein in Gott zu ruhen scheint, und er vor den beharrlichen Fragen nach der letzten Ursach in das heilige Dunkel eines unerforschlichen Rathschlusses Gottes flüchtet, so geht hier alle Bestimmung von der menschlichen Seite aus, und bleibt auch der Erkenntniß kein Problem zu lösen. Eine Einseitigkeit beförderte die andere. Jede Zurechnung schien dem Pelagius aufgehoben, jede sittliche Anstrengung, jede Ermahnung unnütz, während die Bibel doch den Erfolg derselben voraussetze, ein Fatum schien über Tugend und Seligkeit zu entscheiden, sobald der unbedingten Vorherbestimmung Raum gegeben würde. Die Verschiedenheit in der Offenbarung des göttlichen Rathschlusses ist nach seiner Ansicht durch die Präscienz vom Verhalten des Menschen herbeigeführt. Prädestination in den Worten des Paulus erklärt er für gleichbedeutend mit Präscienz. So erhalten die bekannten Verse im achten Kap. des Römerbriefs den Sinn *): Gott berief die, deren

*) Quos autem praedestinavit hos et vocavit. etc. Quos praescivit credituros hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos. Aut certe discretio non in personis sed in tempore est. Hoc ideo dicit propter fidei inimicos, ne fortuitam

Glauben er zuvor erkannte. Da nun aber die Berufung in der Predigt, in der Verkündung des Beispiels Christi besteht, und doch bei weitem nicht alle glauben, zu denen sie gelangt, so ist in den unbestimmten Ausdrücken wohl nur die Allgemeinheit der verkündeten Gnade festzuhalten: Das Vorherwissen Gottes ist kein Präjudiz, es bleibt dem Sünder die Möglichkeit zur Bekehrung und Verzeihung. Ebenso die Erwählung erfolgt nicht gegen jemandes Willen; er kann die Berufung annehmen oder zurückweisen. Berufen wird er durch den Willen Gottes, der Glaube ist Sache des eignen Willens und Gutdünkens*). Im Gegentheil nach Augustins späterer Theorie ist auch der Glaube durchaus göttliches Werk.

Die allgemeine Geltung der Gnade wird zwar von Pelagius da behauptet und auf obige Weise motivirt, wo einmal die Berufung Statt gefunden, doch gab er einen Unterschied der Zeiten zu, wie die Geschichte es ihn lehrte; damit kehrte denn dieselbe Frage zurück. Ob er auch hier sich mit der gleichen Antwort begnügte, ist nicht gewiß, aber doch wahrscheinlich. Er sagt wohl, unter dem Gesetze seien die Werke Grund der Erwählung, zur Zeit der Gnade sei es der Glaube; indeß darf man überzeugt sein, daß er auch im zweiten Falle nicht auf den Glauben als solchen besonderes Gewicht legt, sondern sofern er die christlichen Werke mit repräsentirt; wie er es auch ausspricht, daß Gott denen die Herrlichkeit Christi bestimmt habe, welche im Leben ihn zum Muster nehmen würden**).

Dei gratiam judicarent. Ergo vocantur per praedicationem ut credant, credentes justificentur per baptismum.

*) Comm. I. Ep. ad Cor. I, 1. Voluntate Dei vocatur quisque ad fidem, sed sua sponte et suo arbitrio credit.

**) Comm. Rom. VIII, 29. Quos praevidit conformes futuros

Die Stellen im neunten Kap. des Briefes an die Römer wurden von Augustin für seine Meinung gedeutet, und waren, wenn man den Zusammenhang in der ganzen Auseinandersetzung des Apostels außer Acht ließ, ihm günstiger als dem Pelagius. Dieser mußte sie durch eigenthümliche exegetische Kunstgriffe sich bequem machen. Er versteht die Worte v. 16—18 *Ἄρα οὖν, οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος — ὃν δὲ θέλει σκληρύνει*, als wären sie Folgerungen, die ein Andrer aus dem Vorhergehenden zieht, indem er sich beklagt, daß nach diesen Prämissen Gott dem Menschen keine Freiheit lasse. Das Folgende, bis zu den Worten: Sagt auch das Gebilde zum Bildner: Warum hast Du mich so gemacht? gilt ihm als Antwort des Apostels, und ihr Sinn: Grade durch den Widerspruch gegen Gott, welcher in Deinen Klagen enthalten ist, zeigst Du, daß Du freien Willen hast. Verhieltest Du Dich zu ihm, wie das Gebilde zum Bildner, so wäre Dir gleichgültig, was Gott mit Dir bezweckt, und Du würdest eben so wenig dagegen Einspruch thun, als jenes. Nun aber beweist Dein Sträuben, daß Du andrer Beschaffenheit bist. — Den Vers im zweiten Kap. des Briefes an die Philipper: Gott ist es, der in uns wirkt das Wollen und Vollbringen, erklärt er: das Wollen bewirkt er durch Anrathen und Verheißung der Belohnungen *). Ein bezeich-

---

in vita, voluit ut fierent conformes in gloria. cf. ad Philip. IV, 1: State in Domino — in sola fide Christi spem ponentes et in conversatione caelesti.

*) cf. Comm. Coloss. I, 10. Exposuit quod frequenter obscure dicebat h. e. quomodo det Deus velle vel adjuvet et confirmet, docendo scilicet sapientiam et intellectum gratiarum tribuendo, non libertatem arbitrii auferendo. — Im Allgemeinen befolgt Pelagius die grammatische Erklärungsweise der Schrift, nur ganz vereinzelte Spuren finden sich von der allegorischen in den Kommentaren und

nender Gegensatz zu dem Augustinischen: Deus ita suadet ut persuadeat.

---

rühren vielleicht nicht von ihm her. Er vertheidigt das eigentliche Verständniß gegen die, welche überall die allegorische Auslegung angewendet wissen wollten, und sich dafür auf den Ausspruch des Paulus: Der Buchstabe tödtet, aber der Geist giebt Leben, beriefen. Weder die geschichtliche, noch die allegorische, erwidert er, sei überall durchzuführen. Es könne Fälle geben, wo die Allegorie den Schriftworten den Nachdruck nehme. Verstehe man z. B. die Gebote auf diese Weise, so werde alle ihre Kraft verflüchtigt, und der Sünde freie Bahn geöffnet. Ein geistiges Verständniß bestehe nicht darin, daß man geistvolle und mit dem Schein der Wahrheit ausgestattete Lügen vorbringe, sondern die Wahrheit durch die Kraft der Sachen selbst reden lasse. (I. Cor. III.) Die Anwendung des Prinzipes gelingt ihm freilich nur sehr mangelhaft. Die eben angeführten Stellen bezeugen, daß er nicht weniger geneigt ist, seine dogmatischen Meinungen in die Schrift hineinzutragen, als die Gegner. Indem er nicht gehörig explicatio und applicatio unterscheidet, deutet er den Text, wie es ihn grade nützlich dünkt. Es kommt daher vor, daß er sich für eine Auslegung entscheidet, weil sie den Einsprüchen der Häretiker weniger Stoff darzubieten scheint, ohne Rücksicht auf den objektiven Inhalt. (II. Cor. IV.) Möglich allerdings, daß er überzeugt war, zugleich den Sinn des Apostels in jener Stelle so am richtigsten wiederzugeben, wie wenn sie in Voraussicht auf die Häretiker geschrieben wäre. Oft beschäftigt ihn kritische Vergleichung verschiedener Lesarten oder Erklärungen, aber noch öfter läßt er diese ohne Entscheidung neben einander stehen. Alles erinnert an die Kindheit der hermeneutischen Kunst. Was ihm mangelt, ist besonders Kenntniß der Geschichte und Einsicht in den Gang ihrer Entwicklung; das Verständniß der Gedanken in ihrem Zusammenhange, da er alles zu zersplittern pflegt, endlich die Auffassung des Inhaltes mit dem Gemüthe, welches seine Wahrheit erfahren hat. Den Begriff der Inspiration bestimmt er nicht hinlänglich, um ihn mit seiner Schrifterklärung in Verbindung zu setzen. Er sagt zwar, Paulus sei über alles von Gott belehrt worden, und habe es nicht aus sich geschöpft, doch ist diese gelegentliche Äußerung schwerlich in vollem Umfange der Worte gemeint.

Was den Begriff des Sakramentes betrifft, so hat Pelagius nichts dazu beigetragen, ihn aus der Unbestimmtheit zu fördern, in welcher er bei den meisten gleichzeitigen Kirchenlehrern war. Er faßt darunter nicht bloß Taufe und Abendmahl, sondern, wie es scheint, alle übernatürlichen Gnadengaben wegen des Geheimnißvollen in ihnen zusammen, z. B. die Charismata des apostolischen Zeitalters. Da diese insbesondere vom heiligen Geiste abgeleitet wurden, unterscheidet er sie als sacramenta spiritualia (I. Cor. XII, 1.) von Taufe und Abendmahl. Die Verwechslung des Innerlichen und Äußerlichen verursachte, daß man hiebei dem sinnlichen Zeichen für sich die Wirkung beilegte, welche nur durch geistige Gemeinschaft erfolgt. Mit einem Glauben, wie ihn Pelagius versteht, einer bloß geschichtlichen Annahme der Erlösung, konnte nur ein magischer Einfluß der Sakramente verbunden sein, wenn sie dennoch mehr als bloß symbolische Bedeutung haben sollten.

Wir schicken, um den Zusammenhang, in welchen er die Lehre von der Taufe mit der Eschatologie setzt, nicht zu unterbrechen, einige Bemerkungen über das Abendmahl voraus, für welche wir aber keine Gewähr außer den Commentaren (I. Cor. XI. und X.) haben. Die Unbestimmtheit und Allgemeinheit seiner Ausdrücke läßt es ungewiß, ob er eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi angenommen habe, wenn er diese Bezeichnungen für Brodt und Wein gebraucht. Er haftet besonders an der Vorstellung, daß das Abendmahl ein Gedächtnißmahl sei, welches Christus wie ein scheidender Freund eingesetzt, eine Erinnerung an die Wohlthaten, die er uns überhaupt und vorzüglich durch seinen Tod erwiesen habe. So scheint er allerdings von der Anerkennung nicht nur einer unmittelbaren, inneren, sondern auch von der einer übernatürlichen

Einwirkung des Göttlichen sich abzuneigen. Dazu kommt, daß er auch die christliche Gemeinde den Leib Christi nennt, und in dieser Beziehung sagt, wir seien durch den Genuß des Sakramentes zum Leibe Christi geworden. Aber freilich läßt sich nicht genau analysiren, wie weit er das Bewußtsein bewahrte, daß etwas Übernatürliches in der Verbindung Christi mit seiner Gemeinde sei *).

Viel wichtiger ist ihm die Taufe, in welcher die Gnade ihre besten Gaben darreicht; sie ist das große Vorrecht des Neuen Testaments, weil sie die Sünden hinwegnimmt, die Menschen zu Kindern Gottes macht und ihnen das Himmelreich öffnet. Wegen der in seiner Zeit allgemeinen Unklarheit über das Verhältniß des Subjektiven und Objektiven in der Erlösung schien die Gnade, welche man durch die Taufe erlangte, auch real in einem Momente zu der Reinheit zu erheben, welche sich in Wahrheit erst durch den allmäligen Prozeß der Heiligung verwirklicht. Pelagius unterschied indessen vielleicht bestimmter und mechanischer als andere zwischen der Reinheit, welche die Taufe, das Bad der Wiedergeburt, hervorbrachte, und den guten Werken, welche später gethan wurden, um der dabei übernommenen Verpflichtung zu genügen. Nach seiner Auffassungsweise ist die Summe der früheren Sünden gleichsam hinweggewischt, und die so entstandene Reinheit eine negative, welche erst durch die folgende Wirksamkeit der Tugenden zur positiven wird. Da aber auch der Wiedergeborne Sünden begeht, bedarf er stets von neuem der Buße zu ihrer Tilgung. Und wie im

*) Comm. I. Ep. ad Cor. XI. Qui manducat corpus meum et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. Unde agnoscere se debet, quisquis Christi aut corpus edit, aut sanguinem bibit, ne quid indignum ei faciat, cujus corpus effectus est.

Alten Testament die Opfer die Vergebung erwerben, so ist das Abendmahl, das ihre Stelle vertritt, im Neuen Testament das wiederkehrende Zeichen der Verzeihung.

Der Geringschätzung der Sünde im Verhältniß zur menschlichen Willenskraft mußte am meisten die orientalische Auffassung, an welche er sich in der Gesammtstellung der Erlösung anschließt, auch bei der Lehre von der Taufe entsprechen, und man könnte sonach erwarten, die Wirkung derselben mehr in Erhöhung der Kräfte zum Guten, als in Befreiung von der Macht des Bösen zu erblicken. Es ist ein Kennzeichen von der Gewalt, welche die kirchliche Tradition über ihn hatte, daß dennoch vielleicht in der Mehrzahl der uns bekannten Stellen die negative Bedeutung der Taufe hervorgehoben ist, wenngleich ein Rückblick auf seine Prinzipien ihn andrerseits bewog, die positive Seite herauszustellen. Die kirchliche Taufformel lautete auf Vergebung der Sünden; er leitete die Kindertaufe und diese Formel von den Aposteln ab, und wagte daher nicht daran zu rütteln *). Nicht minder fest stand dagegen seine Überzeugung, daß die Kinder ohne Sünde geboren würden, ein Widerspruch, den er zwar verwischen, aber nicht lösen konnte. Er wollte dieselbe Formel bei Erwachsenen und Kindern angewandt wissen, indem er wahrscheinlich die Bedeutung der Worte: „zur Vergebung der Sünden", ganz ins Unbestimmte hinausschob, daß sie nämlich da vergeben

*) Symb. fid. Baptisma unum tenemus, quod iisdem sacramenti verbis in infantibus quibus etiam in majoribus adserimus esse celebrandum. — In den Worten I Cor. VII, 14., welche die nichtapostolische Einsetzung der Kindertaufe beweisen, fand er grade die Kindertaufe durch ἅγια, sanctificati, angedeutet, freilich gegen den Zusammenhang des Textes und mehr nach dem Sprachgebrauch seines, als des apostolischen Zeitalters.

würden, wo sie vorhanden wären. So wenigstens verstand Augustin seine Erklärungen und sprach sich Julian unzweideutig aus. Wenn Pelagius sich durch den Wortlaut der kirchlichen Bestimmung nicht gebunden fühlte, waren es natürlich die positiven Wohlthaten, welche der Kindertaufe in seinen Augen den Werth gaben und sie zum Bedürfniß machten, vor allem die Verleihung der höchsten Stufe der Seligkeit; darum vertheidigt er sich im Briefe an Innocenz in gereiztem Tone gegen die Anschuldigung, als verweigere er den kleinen Kindern die Taufe und verspreche einigen auch ohne sie das Himmelreich, eine Irrlehre, die er nicht einmal dem ärgsten Häretiker zuschreiben möchte. Wer denke wohl gottlos genug, die Kleinen vom Himmelreich abzuhalten, indem er ihnen die Taufe versage? *). Ob Augustin Recht hatte zu behaupten, daß Pelagius die Vorwürfe der Gegenpartei verdrehe, oder ob diese seine Äußerungen verunstaltete, muß dahin gestellt bleiben. Sagten die Gegner, daß Pelagius auch Ungetauften die Seligkeit zuschreibe, so entbehrte die Beschuldigung nicht alles Grundes. Denn die Säuglinge und tugendhaften Heiden, welche ohne Taufe starben, zu verdammen, hinderte ihn seine Achtung vor der Integrität der menschlichen Natur, die hier mehr als irgendwo eine Berechtigung hatte; sie mit den Getauften gleich zu setzen, wagte er nicht aus Achtung vor den Vorzügen des Chri-

---

*) Infamor ab hominibus, quod negem parvulis baptismi sacramentum, et absque redemptione Christi aliquibus coelorum regna promittam. Numquam ego vel impium aliquem haereticum audivi, qui hoc de parvulis diceret. Quis enim ita evangelicae lectionis ignarus est, qui hoc non modo affirmare conetur, sed qui vel leviter dicere aut etiam sentire possit? Deinde quis tam impius, qui parvulos exsortes regni coelorum esse velit, dum eos baptizari et in Christo renasci vetat?

stenthums: es blieb nichts übrig, als ihnen im jenseitigen Leben einen Ort anzuweisen, der an Seligkeit nicht dem Himmelreich glich, aber sie auch nicht den bestraften Bösen zugesellte. Seine Schüler unterschieden demnach diese niedere Stufe als salus oder vita aeterna von dem regnum coelorum; von ihm selbst aber läßt sich nicht behaupten, daß er ihr schon einen so bestimmten Namen gegeben. Er scheute sich, sie anders als negativ zu bezeichnen, und sagte darum von den kleinen Kindern, daß sie zu einem ungewissen Leben natürlich geboren, aber zu einem gewissen und ewigen durch die Taufe wiedergeboren würden. Wohin sie nicht gelangen, (in das Himmelreich,) wisse er wohl, wohin sie aber gelangen, wisse er nicht*).

Innerhalb der Seligkeit der Erlösten giebt es wiederum eine Menge von Abstufungen, die er unter den Wohnungen in des Vaters Hause, von welchen Christus spricht, verstehen zu müssen glaubte. Jedem wird der Lohn nach seiner Anstrengung, nach seinen Verdiensten zugemessen, und ebenso die Qual den Verdammten. Er wollte vor Allem strenge Gerechtigkeit**).

Gegen diese untergeordneten Verschiedenheiten würde Augustin wenig einzuwenden gehabt haben, aber wohl sprach er es aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins,

---

*) Quod nisi renatus ex aqua et Spiritu regnum coelorum nullus possit intrare, quis ille tam impius est, qui cujuslibet aetatis parvulo interdicat communem humani generis redemptionem, et in perpetuam certamque vitam renasci vetet eum, qui natus sit ad incertam? cf. Sine baptismo parvuli morientes quo non eant scio, quo eant nescio. Aug. de pecc. orig. c. 19—23.

**) ad Dem. 19. Dispares sunt in regno coelorum per singulorum merita mansiones. cf. Symbol. fid. Unam esse vitam sanctorum omnium, sed praemia pro labore diversa; e contrario, pro modo delictorum peccatorum quoque esse supplicia.

daß es keine Seligkeit gebe, als in Gemeinschaft mit dem Erlöser, daß die Trennung von ihm Verdammniß und nichts in der Mitte denkbar sei.

Wie Pelagius in sittlichem Interesse die Wirklichkeit und Ewigkeit der Höllenstrafen gegen solche in Schutz nahm, welche darin ein bloßes Schreckmittel erblickten, und zum Theil der Lehre von der allgemeinen Wiederbringung anhingen, so verwarf er in gleicher Absicht das Dogma vom Fegfeuer, dessen verderbliche Deutung er häufig erfahren mochte. Man hatte aus seinen Schriften den Satz ausgezogen, und zu Diospolis eine Anklage dagegen erhoben: daß im Gerichte die Sünder nicht geschont, sondern mit ewigem Feuer bestraft werden sollten *). Denn es war aufgefallen, daß er diejenigen nicht ausnahm, welche, wenn auch vielfach sündigend, doch Anfänge des christlichen Lebens in sich tragen, und deshalb nach einer Läuterung, so hoffte man, gleichfalls der Seligkeit theilhaft werden konnten. Pelagius aber ließ sich auf diese Unterscheidung nicht näher ein; er berief sich auf die Worte Christi Matth. XXV, 46., welche eine ewige Strafe der Sünder lehren, und fügte ein Anathema über die Bekenner der Apokatastasis als Origenisten hinzu. Indem er, was bereits in der Anklage geschehen, die Meinungen über das Fegfeuer und höllische Feuer verwirrte, und in dieser Unklarheit den Nachdruck auf die Behauptung des letzteren legte, wie wenn man ihn beschuldigen wollte, dieses zu leugnen, jene aber nicht weiter erörterte, schien er der Synode rechtgläubig.

Vermuthlich ist auch die Äußerung im Glaubensbekenntniß, daß nach dem Tode keine Veränderung eintreten,

---

*) In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos. De gest. Pelag. 9.

und wir die Beschaffenheit, die wir einmal nach der Auferstehung erhalten haben, für immer beibehalten würden, nicht bloß gegen die Apokatastasis, sondern zugleich gegen das Fegfeuer gerichtet *).

Dies ist die Lehre des Pelagius, ihrem Kerne nach unchristlich, aber mit der Decke der kirchlichen Dogmatik überkleidet. Sie konnte bei solcher Halbheit nicht stehen bleiben, die einmal ausgesprochenen Prinzipien verlangten consequente Entwicklung, mit deren Fortschreiten das christliche Element gleichmäßig zurücktrat. Lange hat es freilich gedauert, und dieselben Grundsätze haben die verschiedensten Gestalten durchlaufen müssen, bis sie endlich unumwunden nnd mit vollem Bewußtsein ihres feindseligen

---

*) Wir würden seine Ansicht auch durch die Erklärung des Textes I. Cor. III, 12. flgd. bestätigen, welcher schon früh als klassisch für jene Lehre betrachtet wurde, wenn sie nicht neben echt Pelagianischem Einiges enthielte, was auf Interpolation schließen läßt. Das Feuer der ewigen Verdammniß scheint an die Stelle des Läuterungsfeuers gesetzt zu werden, wenn es heißt: Quod autem ait: si cujus opus arserit, damno affectus erit, non sic, ut quidam putant, in igne flammae arsura sunt opera, sed homines qui ita operati sunt, ut mereantur incendio deputari. Si autem opera, i. e. crimina punientur, non erit ei damnum sed lucrum. Unde manifeste ostenditur, sicut supra comprehensum est, homines esse aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, quia (qui?) acceptis institutionibus magistrorum vel observant praecepta vel negligunt. Dagegen scheint der Verf. kurz zuvor das Fegfeuer darunter zu verstehen: magistrorum doctrina in die judicii in igne revelabitur, ubi consumtis peccatoribus probati manebunt. Vielleicht drückt die Meinung des Pelagius am sichersten eine andere dabeistehende Auslegung aus, welche das Feuer als Bild der Prüfung beim Gerichte faßt: Examinationem judicii igni voluit comparare juxta consuetudinem scripturarum.

Charakters sich gegen die Schrift und die Kirche erklärten. Man kann jedoch die häufige Vertretung, welche sie im Lauf der Geschichte gefunden, nicht jedesmal mit Nothwendigkeit auf Pelagius Anregung zurückführen. Er ist kein tiefer, schöpferischer Geist, der fruchtbringend auf lange Zeiten hinausgewirkt hätte, indem er eine Fülle origineller Gedanken zu weiterer Entwicklung überließ, sondern seine moralisch religiösen Ansichten sind ein natürlicher und gewöhnlicher Ausdruck des vom Christenthum nicht belebten Geistes. Weil die Kirche bis zu ihrer Vollendung stets einen solchen Gegensatz enthält, an dessen Überwindung sie arbeitet, war der gemeinschaftliche Boden vorhanden, und es bedurfte nur ähnlicher Bedingungen, um auch unabhängig von dem Vorgange des Pelagius verwandte Erscheinungen im kirchlichen Gebiete hervorzubringen; ja, wenn man will, sind diese Ideen älter als er. Daher hat er weit mehr Nachfolger, als Schüler; man verdammte seinen Namen und bekannte sich zu seinen Prinzipien. Daher ferner ihre große Ausbreitung, namentlich sobald die Auflösung einer Entwicklungsperiode nahte. Wo sie sich geltend gemacht haben, ist wohl Aussonderung manches Vernunftwidrigen, aber in weiterem Verlaufe stets Verflachung, zersetzender Atomismus und Verneinung ihr Erfolg gewesen. Etwas damit aufzubauen, was sich am Leben bewähre, ist noch nicht gelungen, und alle Verheißungen dieserhalb sind selbst dem Prinzip der Negation anheimgefallen. Pelagius hatte eine Waffe in die Hand genommen, deren zerstörende Gewalt er nicht ahnte; wir haben es gesehen, wie sie am Umsturz alles Positiven im Christenthum ihre Macht erprobte, und wer möchte behaupten, daß bereits alle Wirkungen derselben erschöpft seien?

Gedruckt bei den Gebr. Unger in Berlin.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jacobi, Justus Ludwig,

Die Lehre des Pelagius ein Beitrag zur Dogmengeschichte

Leipzig 1842

H.eccl. 533 dm
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10025362-2